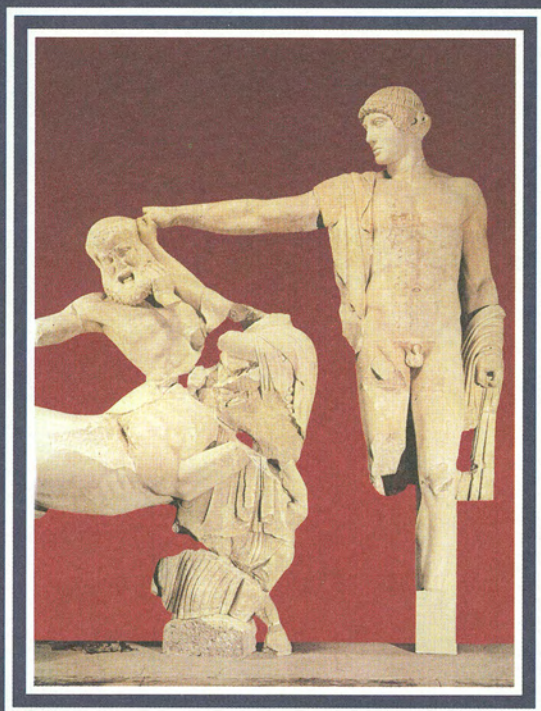




CARLO DIANO

IL PENSIERO GRECO
DA ANASSIMANDRO
AGLI STOICI

Introduzione di Massimo Cacciari



Bollati Boringhieri

www.scribd.com/Baruch_2013



Una straordinaria anti-storia
della filosofia greca antica.

«La storia della filosofia non può più essere fatta come la storia della pura e nuda filosofia. Chi dal v secolo d'Ate-ne tolga, a mo' d'esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro tolga tutti i termini concreti per lasciarvi solo gli astratti (...). Quando si credeva di poter dedurre tutto da un unico principio, si poteva anche credere che a tutto bastasse la filosofia; oggi questo non è più possibile». Con queste premesse Diano, al pari di Colli, si avventurò nell'affascinante esplorazione del lato oscuro della gre-cità, fornendo un'originale storia del pensiero dai presocratici agli stoici, pas-sando per Platone e Aristotele, presen-tati in una luce del tutto nuova.

Carlo Diano (1902-1974) è stato uno dei più importanti studiosi del mondo antico e ha insegnato letteratura greca all'Università di Padova. È autore di molti, fondamentali, saggi a cavallo tra filologia, letteratura e filosofia. Il più importante è *Forma ed evento* (Marsilio, Venezia 1993).

Carlo Diano

Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici

Introduzione di Massimo Cacciari

Bollati Boringhieri

Prima edizione giugno 2007

© 2007 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla Litografia «Il Mettifoglio» di Venaria Reale (To)
ISBN 978-88-339-1778-8

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

www.bollatiboringhieri.it

- 9 *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*
di Massimo Cacciari

Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici

- 31 1. I Physiologi di Ionia
Circolo e linea retta nella speculazione e nell'*historie*, 31 Circolo e linea retta nel mito, 34
- 37 2. Forma ed evento
L'Evento, 37 L'*apeiron periechon*, 39 Le forme simboliche e la forma, 41 Dal verbo al nome, 44 Specularità della forma e polarità dell'evento, 46 Spazio e tempo nell'ambito delle due categorie, 48
- 53 3. I Pitagorici
La forma come numero e l'opposizione di finito e infinito, 53 Cattarsi teoretica ed escatologia, 54
- 58 4. Eraclito
Eraclito anti-pitagorico, 58 La didattica degli opposti e il circolo del *logos*, 60
- 62 5. Parmenide
Parmenide pitagorico, 62 L'essere come forma e la forma come unità d'essenza e d'esistenza, 64 Verità e Apparenza, 69
- 72 6. Empedocle
L'eredità di Parmenide e dei Pitagorici, 72 Mitizzazione del principio del movimento, 73 L'escatologia di Empedocle, 74
- 76 7. Anassagora
Separazione dell'intelletto e dell'essere. La scienza come *historie*, 76

- Meccanicità e finalismo, 78 Sostanzializzazione dell'essere nel *nous*, 81 L'uomo al centro del cosmo e la teoria del progresso, 83
 Anassagora e l'età di Pericle, 86 Tucidide storico anassagoreo, 87
 L'uomo di Anassagora, 89
- 91 8. La Sofistica
 Protagora continuatore di Anassagora, 91 La corrente radicale:
 Antifonte e Critia, 94
- 97 9. Gli Atomisti
 L'esistenza del non-essere e il sorgere del materialismo, 97
- 100 10. Socrate
 Riconquista delle forme nella sfera dell'umano, 100
- 104 11. Platone
 L'eredità socratica: il cosmo intelligibile, 104 Realtà dell'anima:
 scienza e mito, 109 Il Bene, 113 Luce e forma nell'esperienza
 dei Greci, 114 L'arte come *poiesis* o «cosa che vien fatta», 117
 L'arte come sintesi di forma e d'evento, 119 *Alêtheia* ed *epiphâ-
 neia*, e la «verità» dell'arte, 121 Unificazione delle due verità nel-
 l'*exaiphnes*, 124 L'infinita varietà delle sintesi e le quattro posi-
 zioni limite, 128 La verità dell'arte come verità della vita e sua
 posizione rispetto alle opposte verità della scienza e del «sacro»,
 130 La verità dell'arte e della vita come verità dell'individuale e
 del senso, 134 Il fare dell'arte come fare del senso e l'antinomia
 della causalità e della tecnica, 139 Unificazione dell'antinomia di
 logicità e storicità nel fare del senso e sue quattro forme limite, 147
 Il fare dell'arte come unità del fare della tecnica e dell'agire del rito:
 storicità dell'arte, 151 Le arti come generi supremi delle poetiche
 e loro sistema, 153 Luce e forma in Platone, 156 Esperienza
 della luce ed esperienza del «sacro» nella religione greca, 158 Il
 Dio di Platone, 165 La cosmogonia del *Timeo*, 168 Dualità e
 unità, 170 Il Demiurgo e l'Uno, 176 La materia come «Uno che
 non è», 184 La materia come spazio e come esserci, 187
- 190 12. Aristotele
 Il tentativo di risolvere il dualismo platonico nel concetto della
 sostanza, 190 Il mondo del «questo», 191 Aristotele e la cul-
 tura ellenistica, 193
- 195 13. Epicuro
- 198 14. Gli Stoici
- 201 *Indice dei nomi*

Filosofia e tragedia.

Sulle tracce di Carlo Diano

Massimo Cacciari

1. Quale idea di storia della filosofia emerge da queste pagine? «La storia della filosofia non può più essere fatta come storia della pura e nuda filosofia. Chi dal v secolo d'Atene tolga, a mo' d'esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro tolga tutti i termini concreti per lasciarvi solo gli astratti (...) Quando si credeva di poter dedurre tutto da un unico principio, si poteva anche credere che a tutto bastasse la filosofia; oggi questo non è più possibile».¹ Lo specialismo filologico è necessario, ma non può finire col dissolvere la visione di insieme di un'epoca o di una civiltà. Scienziato non è colui che si costringe nell'osservazione del particolare, ma chi nel particolare stesso sa cogliere i suoi legami col tutto, chi lo "universalizza". E ciò è possibile soltanto elaborando categorie *fenomenologiche*, e non deducendo da categorie ontologiche l'interpretazione delle diverse manifestazioni dell'esserci. Qui è possibile cogliere tutta la rilevanza del rapporto tra Diano e Sergio Bettini e il senso della loro completa estraneità all'ambiente storico-filosofico padovano, e non solo, tra gli anni cinquanta e settanta.² Tali categorie sono, per Diano, la *forma* e l'*e-*

¹ Il passo indica il principio metodologico fondamentale della ricerca di Carlo Diano. È tratto, come tutte le citazioni che seguiranno senza indicazione, da *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, la cui prima edizione risale al 1954 (poi in C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973).

² L'amicizia e collaborazione tra i due Maestri è testimoniata da numerosissimi, reciproci richiami nelle loro opere, ma in particolare dalla commemorazione di Diano tenuta da Bettini (ora in AA.VV., *Il segno della forma*, Antenore, Padova 1986) e dalla dedica a Bettini di *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Venezia 1956. Manca, tuttavia, per quanto ne so, un'indagine sistematica sul loro rapporto.

vento.³ Si cercherà qui di portarle alla luce attraverso quel confronto, quell'*agon*, che segna tutto il destino del pensiero occidentale: l'indissolubile *differenza* tra Eraclito e Parmenide.

Inoltrarsi per lo "stretto sentiero" dell'Oscuro sembra necessario per il pensiero contemporaneo. E Diano (con Colli) è forse chi in Italia ne ha più drammaticamente avvertito l'esigenza.⁴ Si tratta di comprendere, storicamente e fenomenologicamente, il tempo della *krisis*, l'*Achsenzeit*, in cui *logos*, il termine "fatale" dell'Occidente, "diviene" logica, argomentazione discorsiva, e in tale dimensione e in tale senso acquista "chiarezza", staccandosi dall'enigma. Per Diano, come per Heidegger,⁵ è proprio la presunta originaria equivalenza tra Logos e *Logik* a essere posta in discussione. Il logos dell'Oscuro riguarda "qualcosa" per cui la logica risulterebbe "incompetente".

Perché si possa accedere alla *sophia* (dire di sapere – e non solo di essere esperti in questo o quello) occorre ascoltare, prestare attento ascolto, al Logos, e acquisire perciò un logos uguale (*homologeîn*). Il Discorso (così Diano traduce), dunque, è e non è di Eraclito; Eraclito l'ha ascoltato, ha concordato con esso e ora è *suo*. Ma è suo solo perché è comune, anzi *il* Comune, *to Xynon*. Il discorso di Eraclito è lo stesso Logos che egli ha ascoltato-accolto come il Logos comune – e comune non semplicemente perché proprio di ciascuno, ma perché è-sempre, mai tramonta, e non tramontando mai eternamente illumina, rivela (Diano, fr. 6; fr. 104).⁶

³ *Forma ed evento* resta indubitabilmente l'opera fondamentale di Diano (Neri Pozza, Venezia 1952). Essa è stata ristampata nel 1993 da Marsilio con un'importante, ampia Introduzione di Remo Bodei, e, subito dopo, proprio dietro mio forte suggerimento, dall'amico Michel Valensi in francese, Éditions de l'éclat, Combas 1994. Presso questo stesso editore è di recente comparsa la traduzione francese di *Venezia. Nascita di una città*, capolavoro di Sergio Bettini.

⁴ Un'altra affascinante e inquietante relazione tra grandi *outsider* della "filologia filologica" contemporanea! Spero di poter tornare in altra sede, diffusamente, sul tema (ne ho parlato al convegno su Giorgio Colli organizzato dall'Università di Pisa nel novembre 2004).

⁵ M. Heidegger, *Eraclito*, trad. it. Adelphi, Milano 1993, pp. 147-49.

⁶ Cito i Frammenti di Eraclito nell'ordine e nella traduzione di Diano. Quando morì nel 1974 egli non aveva ancora portato a termine il suo lavoro, che venne compiuto da Giuseppe Serra (Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1980). Anche Colli, come è noto, morì "con Eraclito", lasciando incompiuta la sua grande opera sulla *Sapienza greca*.

Il Comune implica il *cum*; il discorso stesso è in sé un “dire insieme”; esso si articola in proposizioni, che sono accordo di nomi e termini diversi. Ma la forma del Comune vale più delle sue singole parti; anzi, queste non acquistano un senso compiuto e non divengono comprensibili se non nell’insieme della proposizione, e così le diverse proposizioni se non nell’insieme del discorso. Naturalmente, gli uomini possono ignorare il Discorso, non accedere al *sophon*. Il loro sarà un parlare per termini sconnessi, un discorrere privato, “idiotata”, incapace di comunicare, poiché comunicare è possibile soltanto nel presupposto dello *Xynon*. Essi usano le stesse parole e compiono le stesse esperienze del *sophos*, ma non sanno farne Discorso, non sanno pensarle come il Comune, operano e parlano come dormendo (Diano, fr. 12). Manca all’uomo *nepios*, infans, la capacità di *armonizzare* i termini del suo dire e del suo fare; egli passa la vita come una città senza legge, o le cui leggi costituiscono una confusa molteplicità senza comune radice (Diano, fr. 71; fr. 8).

Ma non si tratta soltanto di un ordine logico delle proposizioni, di “fare igiene” nel linguaggio. Se il discorso deve valere come *trama* di termini, nomi, proposizioni è perché esso è chiamato a esprimere-rappresentare la Trama, l’Armonia, che è *nomos*, che è legge della *physis* (legge immanente ad essa, da nulla decretata), quella legge, cioè, per cui gli elementi di *physis* occupano le loro “parti”, appaiono nel e attraverso il loro dif/ferire, e così sono *cum*, formano un insieme, e comunicano. Potremmo anzi dire che come le leggi umane traggono alimento «da un’unica legge che è la legge divina», così la trama degli umani discorsi deve trarre alimento da quella Armonia che il Logos esprime-rappresenta, che accorda i molti in un *cum*, che fa *dei molti* uno.

Questo logos, dunque, che non è canto, che non è mito, espressione del puro *phronein*, che è il detto di Eraclito, si impone come immagine del Logos cosmico-divino, che abbraccia, comprende in sé, connettendole, ogni differenza e ogni dissomiglianza. È il Logos “pre-potente” rispetto ad ogni analisi e ad ogni distinzione. Logos-*legein* come “ciò” che raccoglie, “ciò” che custodisce in sé *insieme* i distinti modi dell’apparire proprio nel loro distinguersi. Logos che non divide e separa, ma che armonizza e connette. Il discorso che lo esprime non mira perciò a fissare, stabilizzare la distinzione, ma a “fare ritorno” dall’apparire del distinto allo *Xynon* originario,

dall'“evidenza” del molteplice al Logos che ne è comune radice. Per chi ode, vede e parla senza pensare quella prima evidenza è tutta la verità; per chi pensa, invece, essa è il *thauma* che apre la via alla ricerca di sé, e di sé come parte del Tutto.

È chiaro che qui per Diano – come per Heidegger – è in gioco un “contraccolpo” che investe la struttura del “discorso logico”, fondata sulla “decisione” di dividere i contrari, di opporre “concorde” a “discorde”. La logica si afferma come logica del giudizio, *krisis*, “taglio” tra gli opposti, e tale “taglio” si vuole come originario, *Ur-Teil*. Il logos di Eraclito è segno, invece, di un'Armonia «non statica e speculare» (Diano), di un'Armonia che connette gli opposti proprio “salvandoli” in sé. Anzi, la singola voce diviene pienamente comprensibile soltanto grazie alla relazione che la dif/ferisce dalle altre. È solo grazie alla potenza dell'Armonia che i distinti possono apparire in sé e per sé.

Armozein è il fare di *physis*. L'intima trama delle cose che si esprime nel Logos è *physis*. In che senso *palintonos* (come legge Diano) o *palintropos* (come legge Colli)? Perché come nell'armonia manifesta che la lira produce «da un estremo ritorna all'altro» (Diano, fr. 26)? o perché ri-avvolge in sé gli opposti in cui si manifesta “proibendo” loro di “stare”, perché costantemente ognuno deve “dar-luogo” all'altro e fare di nuovo ritorno, in perenne tensione? Le due letture mi sembrano perfettamente integrarsi. *Physis* è l'armonia dei distinti, ma insieme, a un tempo, il loro movimento. Nessun distinto è fermo nel suo essere tale. Il vivente diviene la sua morte. Il giorno si fa notte. Sempre è giorno-e-notte; sempre il giorno è giorno e la notte è notte, ma mai giorno e notte sono pensabili come immobili contrapposizioni: essi “suonano” insieme perché sempre tra loro vi è alternanza, e vi è alternanza perché divengono reciprocamente. La trama di *physis*, che è la sua stessa legge, non concede a nessun ente di sottrarsi a questo “gioco”. Armonia compone le distinzioni, per riaffermarle di nuovo e poi di nuovo scomporle. Movimento incessante, in cui lo stesso ritorna, eppure non è mai lo stesso; entriamo nello stesso fiume, ma non sono le stesse acque; siamo noi a entrare di nuovo, ma non siamo gli stessi di prima; anche il sole è nuovo ogni giorno, anche la sua potenza obbedisce alla legge, alla misura che detta Armonia.

Nel discorso figurano molti nomi, ma guai a fermarli nel giudizio che separa, a “spazializzarli” in domini comunicabili. Gli oppo-

sti vanno “raccolti” *sub specie* dell’unità di *physis*, che si manifesta, appunto, come incessante tensione-conflitto, *polemos*, tra loro. E la connessione fondamentale è quella tra il sorgere e il tramontare, tra l’accendersi e lo spegnersi: concordia dei massimamente discordi, nella cui polarità abitano tutte le possibili forme di conflitto (come Diano traduce *polemos*, mettendo in evidenza il *cum* immanente al movimento in cui gli opposti, proprio nel loro opporsi, assumono la propria figura). Ma perché allora *physis* «ama nascondersi»? perché il discorso che intende esprimerla fa segno a un’Armonia «più potente»? La trama di cui finora abbiamo parlato non è forse manifesta, *saphes*, alla mente del *sophos*? E come potrà il *sophos* seguire la natura delle cose, *kata physin*, «dire il vero e operarlo» (Diano, fr. 75), se la natura gli si nasconde? Sappiamo che l’uomo *nepios* non è in grado di vederla, ma neppure il discorso del sapiente è tale da risolvere in “discorsività logica” l’enigma. Egli ha “visto” il movimento che divide-connette tutti gli elementi del cosmo, e questo ha espresso nel suo *logos*, e inoltre ha saputo *polemos* come conflitto-relazione e *armonia* come *polemos*. Ma il *centro* di questo movimento, il centro di questo cerchio dove inizio e fine sempre coincidono, il centro senza di cui nessun cerchio è pensabile, “dove” è? Egli vede tragicamente confliggere nomi e *timai* divini, e comprende l’indissolubilità degli opposti, proprio perché essi possano manifestarsi. Ma la comune radice del loro apparire non ha nome né forma. Il saggio vede il *cum* tra gli opposti, ma il *cum* stesso non ha altro nome che il dif/ferire degli opposti medesimi. La trama apparente è questa: la necessaria relazione tra gli opposti, che è conflitto-armonia. Ma il fondamento di tale trama, “ciò” che la rende possibile ha il nascondimento come *il suo proprio*.

Ma tutto si fa astratto, se non ricordiamo, a questo punto, con Diano, la tragedia del v secolo. I nomi divini si intrecciano confliggendo e mai l’uomo potrà corrispondervi “pacificamente”. Lo voglia o no, egli prende parte al gioco, assume la sua parte e deve cercare di portarla “a fondo” senza presumere di “oltrepassarsi”, credendosi “tutto”, non riconoscendo l’opposto. Tuttavia dalla sua gola erompe continuamente l’interrogazione: ma il Divino degli dèi, la radice che nutre armonia-polemos, è puro Niente? un fantasma della mente? oppure è, ma inconoscibile e perciò irraffigurabile? L’armonia *aphanes* è certamente in relazione con quella *phaneres*, altri-

menti non potrebbe essere detta migliore (Diano, fr. 27); quindi, poiché quest'ultima è certamente conoscibile e viene espressa nel discorso di Eraclito, neppure *aphanes* potrebbe esser tradotto con inconoscibile. Ma ciò che non appare è nascosto. Si tratta perciò di un "nascosto" che ha relazione col conoscibile, pur non essendo conoscibile come lo è ciò che appare. Ciò che è nascosto sta nell'oscurità; tuttavia questa oscurità non può significare assenza di luce, poiché anche l'oscuro deve essere pensato in relazione con l'altro da sé, e in questo caso è detto *kreisson*, il "migliore". La *physis*, in "ciò" che fonda e produce l'armonia-polemos, manifesta, *manda segni* – o piuttosto, l'armonia-polemos che coinvolge tutti gli enti e che la *sophia* riconosce è *segno* dell'armonia *aphanes*, e in questo essere-segno il sapiente la sa. Il sapiente sa che la natura è armonia visibile-conoscibile e *insieme* segno dell'invisibile; non confonde in uno la distinzione; non pecca di *hybris* pensando che la propria umana saggezza possa disvelare il "proprio" della natura. Ma può far-segno a "ciò" di cui la natura, nella sua manifesta armonia, è segno. Il sapiente non nasconde il nascondimento, né discorsivamente può conoscerlo, ma lo ri-*vela*, lo mostra appunto come tale, nel farne-segno, *semainein*. Allora nella sua trama il discorso giunge alla massima tensione: tra conoscenza chiara, *saphes*, e oscurità – come la trama dell'apparire trova la propria *akme* nel conflitto tra sorgere e tramontare. Il logos dice *alethea* (Diano, fr. 75) non perché divide-separa, ma perché comprende nella loro armonia che è polemos tutti gli enti, e perché non dimentica in questa stessa connessione la relazione che essi sempre hanno con Lethe. Perché *aletheia* non significa, ancora una volta e ultimativamente, separare rivelazione e nascondimento, ma far segno della loro "più potente" armonia. Ma il Dio? Il Dio non può che guardare alle forme del polemos come tutte buone e giuste (Diano, fr. 69). Il Dio non può giudicare "logicamente". Può il mortale concordare con la visione del Dio? potrebbe mai la sua mente e il suo ethos, quell'ethos che sembra non possedere *gnome*, così agire e dire, *sub specie aeternitatis*? Anche «il più sapiente avrà sembianza di scimmia al confronto del Dio» (Diano, fr. 72). Timbro tragico – ma, come nella tragedia, nient'affatto "pessimistico"; l'uomo può accedere al *sophon*, ogni uomo, e divenuto *sophos* può comprendere la trama di *physis*, comprendere di esserne parte e nel suo grande Gioco stare immune da *hybris*. E può

ancora slanciarsi oltre ascoltando i *segni* di *physis* e facendo segno, a sua volta, dell'armonia suprema e inconfondibile che nella parola stessa di *aletheia* si manifesta e si cela, *dum patet latet*.

2. Ma l'interpretazione di Eraclito come filosofia tragica si fonda in Diano su quella che egli avanza del "detto" anassimandro. È questo uno degli snodi fondamentali de *Il pensiero greco*. L'essere si manifesta in determinazioni particolari che il logos esprime attraverso parole e proposizioni. Essi stanno tutti in connessione. Ma la connessione fondamentale è quella tra essi nella loro totalità e "ciò" che li abbraccia e governa: *arche* infinita e onni-comprendente, *apeiron periechon*. Ogni connessione, ogni armonia manifesta avviene nel suo ambito, non può sfuggire dalla vissuta esperienza che dell'*apeiron* ha il greco dell'età tragica. Le distinte armonie che il logos esprime nella sua discorsività dialettica sono *finite*, ma ciascuna, allorché si fa consapevole, allorché non cade nella *hybris* di voler tutto manifestare-chiarire, di voler negare l'oscuro o il nascosto, guarda all'infinito-apeiron, al Cerchio invisibile che tutto in sé abbraccia e tutto governa, da cui nessun evento può uscire e da cui provengono tutti i mondi visibili. L'*apeiron* è "periferia" infinita, ma che si fa "presente" nell'evento, poiché l'*hic et nunc* dell'evento si "sporge", in sé e da sé, all'*ubique et semper*. E qui ha sede il Dio.

Questa "idea" dell'*apeiron* non poteva presentarsi che a uno storico-filologo che studiasse i frammenti dell'antica sapienza non solo con gli occhi della tragedia, ma dai gradini di un *teatro*. Da lì osservo l'evento, il *drama*, e in uno *contemplo*. Lo spettatore greco è *theoros*: esamina l'agire decisivo, il *dran*, che sulla scena si rappresenta, e lo sente suo, *comune* a sé, ma a un tempo lo vede proiettato sullo sfondo divino (*theos-orao*) dell'*apeiron periechon*. Dalla sommità di un teatro l'*apeiron* avvolgente il *drama* diviene autentica esperienza vissuta, è presenza reale in ogni istante dell'azione, e tuttavia mai afferrabile e denotabile. Se ne prova la potenza, l'*arche*, e tanto più quanto più avvertiamo l'impossibilità di "spazializzarla" nelle forme del nostro logos. La "comprendiamo" soltanto come "ciò" da cui siamo compresi.

Ma il *drama*, che rappresenta il *polemos* del nostro esistere, perderebbe ogni senso se non facesse segno, in ogni sua fibra, a tale suprema connessione. Gli eventi si disperderebbero in mere, astrat-

te casualità se non si esprimessero, *in comune*, come da apeiron sorgenti e in apeiron tramontanti, nella sua *arche* compresi. La *tyche* tragica assume, allora, il suo pieno significato: non puro caso, che in sé non potrebbe apparire se non irrelato e indecifrabile, ma *il divino nell'evento* o l'evento colto nella sua relazione col divino onniabbracciante. Il divino proibisce all'ente di *stare*, si manifesta come connessione, armonia, *polemos*, che il *logos* è chiamato faticosamente a "raccolgere". Si manifesta in eventi – e cioè avviene, si dà. Ma evento per eccellenza è il sorgere e il tramontare, l'alternanza instancabile del loro movimento. Questo è il respiro della tragedia, cui nessun ente può sottrarsi: per ciascuno è giorno e notte, estate e inverno. A ciascuno "capita" di ek-sistere e di «pagarne il fio», ciascuno lo *deve*, secondo *necessità*.

3. Sono convinto che l'idea di evento elaborata da Diano, in connessione alla sua interpretazione del "detto" di Anassimandro, renda possibile una comprensione della tragedia e della *tyche* tragica di straordinaria profondità e ricchezza, sollecitando, come abbiamo accennato, a contributi da parte di altre discipline, dalla fenomenologia alla filosofia della religione, alla storia dell'arte. Ma qui dobbiamo limitarci a mostrare come, dalla prospettiva cui siamo pervenuti, sia possibile impostare il confronto decisivo, che anche Diano valuta tale, tra Eraclito e Parmenide.

Non c'è dubbio che, per Diano, corra tra i due pensieri una differenza radicale. *Logos pistos*, il *logos* degno di essere creduto, è per Eraclito quello che afferma la verità del dif/ferire, la cui unità risulta dall'armonizzare gli opposti, *che opposti sono* e che per il loro opporsi formano un'unità. Anche Parmenide chiama stupidi e ciechi coloro che non comprendono il suo discorso, ma il suo discorso non vuole corrispondere alla "discorde concordia" della *physis* eraclitea, all'armonia *palintonos-palintropos*, ma all'unica via che rende possibile il conoscere, «la quale dice che è e non può essere che non sia». «E dovunque è il *noein*, ivi è l'essere» (Diano); dove qualcosa si pensa (e «per pensiero si intenda il puro vedere del *nous*»: Diano), lì necessariamente si pensa *che è*. Di quest'essere sarà impossibile dire che era o sarà, «perché nell'ora esso è insieme tutto, uno e continuo», indivisibile e immobile. «Necessità potente lo tiene nelle catene del limite (*peiratos en desmois*)» (Diano, fr. 8). L'es-

sere non può esser pensato *ateleuton*, perché se così lo pensassimo penseremmo oltre l'essere "qualcosa" che non è – ma pensare che il non essere è, è appunto la via che rende impossibile la conoscenza. E se pensiamo "qualcosa" che limita l'essere, questo "qualcosa" non potrebbe che essere di nuovo, e dovremmo dunque dire che l'essere si limita solo perché specchia se stesso. La forma perfetta è perciò quella che si riferisce a sé, che di nulla abbisogna per affermare se stessa, perfettamente irrelata; l'opposto della visione eracleitea dove ogni ente in tanto esiste in quanto sta in connessione con l'altro da sé. L'essere, dunque, è *tetelesmenon pantothēn*, da ogni parte finito, circoscritto, in nessun punto maggiore o minore, ovunque *hison*, uguale a se stesso, e con ugual "peso" *en peirasi kyrei* s'imbatta nei confini e in essi sta. Per esso non saranno che flatus vocis tutte le cose che i mortali hanno posto persuasi che fossero *alethea*, come il nascere e il perire, il mutar luogo, il «mutar pelle».

Contrasto "logico" con Eraclito? Contrasto di esperienze vissute, prima ancora, conflitto tra intuizioni fondamentali della realtà. E di nuovo Diano ci costringe a guardar oltre l'astrattezza dei termini e i sedentari specialisti.

L'essere di Parmenide è l'essere come *forma* e la forma «come unità d'essenza e d'esistenza». I tre termini si chiudono in un cerchio infrangibile. Il *noein* è pensiero dell'essere ed è perché l'essere è. Se pensassimo pensiero ed essere come divisi spezzeremmo il cerchio e tra pensiero ed essere si aprirebbe un vuoto, *che non è*. Pensiero ed essere sono *tauton* e rimangono assolutamente fermi nella loro identità. Qui assume "tremendo" rigore logico l'esperienza greca della *forma*, potremmo anche dire del *kalon*, come dell'essere che sta, perfettamente compiuto, integro immutabile, che lo sguardo del *noein* abbraccia nella sua compiutezza. Qui prende voce con insuperata chiarezza il *thauma* del fare capace di *perficere*, di giungere a esprimere forme che *stanno*, perfettamente "contente" nei propri limiti. È l'idea classica del tempio, della statuaria e della pittura, icone «di un cosmo che è finito» (Diano).

Parmenide porta al limite la visione della forma, ma lo può solo «al prezzo di degradare l'evento ad accidente» (Diano). L'evento, nella ricostruzione che Diano compie del pensiero di Eraclito, è dimensione della realtà in connessione, come si è visto, all'*apeiron periechon*, nient'affatto perciò accidentale. E non si dicono *alethea*

se non si dice anche l'*hic et nunc* dell'evento, l'*ek-sistere* nella sua puntualità, e se la *realtà* dell'evento non si connette in un *insieme*, e se l'insieme non si proietta sullo sfondo-non-fondo del *periechon*. Questa categoria dell'evento non può trovar luogo in Parmenide che per i "nomi" della «gente senza giudizio» (incapaci di *krisis*, *Ur-Teil*, appunto!), che si muovono, che "ondeggiano" tra essere e non-essere, poiché in ogni punto *noein* ed essere perfettamente coincidono, come *essenza* ed *esistenza*. E tra i "nomi" vi è, anzitutto, quello di *apeiron*.

Diano filologo parte dal senso originario del *noein*: comprendo ciò che afferro con lo sguardo. Ettore, nel momento stesso che «*enoese-n* (...) *ophthalmoisin*» (*Il.*, xv, 421), nel momento stesso che «capi con gli occhi» che Caletore era caduto ecc. Non si dà conoscenza se non di ciò di cui si ha l'*idea*: Achille vede-e-riconosce Macaone («*idon enoese*», *Il.*, xi, 599). Fatale primato della visione; la mente vale in quanto dispone di *occhi* più potenti di quelli del corpo, capaci di *vedere* l'*eidos* dell'ente, cioè la sua *forma*. Ma quale idea sarà mai possibile avere di "ciò" che non ha *confini*? Come *comprendere* l'in-finito senza forma? Questa appare (appare alla mente-che-vede) come la via che rende impossibile ogni conoscenza, ogni *theoria*, la via che afferma che il non-essere è. Parmenide nega, insomma, che l'*apeiron* sia *noema*, poiché identifica «la pensabilità (essenza) e l'essere (esistenza) col *peras*, e cioè con la forma» (Diano). Questa la chiave di volta del suo pensiero – e della sua *differenza* da Eraclito. Alla *sophia* che dice (*logos*) l'unità degli opposti si oppone la specularità tautologica dell'*è* parmenideo, per cui la forma è se stessa e non-è altro da sé e il *noein* è identico ad essa. Alla *sophia* che fa-segno alla connessione fondamentale come quella tra *peras* e *apeiron* si oppone l'affermazione del *logos* in quanto visione compiuta della forma, del conoscere come conoscere l'*è* nella sua Ora senza tempo, immobile nei suoi confini. Conoscenza volta a superare la *concordia discors* della visione tragica, a bandire il *threnos* tragico dalla Musa della filosofia?

Parrebbe così, ma l'interpretazione di Diano si fa subito assai più complessa – ed egli "lavora" la *krisis* che si apre per il pensiero occidentale tra Eraclito e Parmenide (e che lo "destina" tutto fino ad oggi) secondo quella prospettiva affatto originale che gli deriva dalla sua fenomenologia di forma ed evento. La Dea espone a Parme-

nide anche le *opinioni* dei mortali. Che significa? Metterli in guardia nei confronti di ciò che è semplicemente “falso”? Impossibile, poiché l'ordine del cosmo che ella insegna (e che l'“iniziato” è chiamato ad apprendere) è «in tutto *eoikota*», plausibile. La *doxa*, cioè, non può essere confusa col *pistos logos* che è *noema* di verità, ma va riferita all'*apparire* degli enti in quanto apparire. Alla *doxa* corrispondono *ta dokounta* – ma è necessario veramente che gli enti appaiano nel modo in cui appaiono. È necessario che l'apparire sia; è necessario che gli enti siano nella forma dell'apparire stesso. Non è leggibile che così il fr. 1, 31-32 insieme al fr. 8. Ma allora è la *doxa* a farci apprendere l'ordine del mondo; il discorso intorno alla verità «finisce» e «da questo punto» il mortale deve apprendere le opinioni “verosimili” riguardanti i fenomeni. Non che manchi il passaggio, il *metaxy*, tra le due dimensioni: tutti gli enti che la *doxa* nominerà *sono*; è la notte, è il giorno, e in questo loro *essere* consiste la loro unità, senza alcun “divenire” dell'uno nell'altro e senza alcuna mescolanza. Domina anche qui il primato della forma. E il cosmo degli enti *dokounta*, apprendibile *kata doxan* (fr. 19), è finito, compiuto, a immagine dell'Essere della prima via. Il *logos* assolutamente veritiero *vede* come Dike non abbia concesso all'Essere né il nascere né il perire; la *doxa* forma, invece, l'insieme dei *nomi* attraverso i quali l'uomo indica il crescere e il finire delle cose. Ciò è *parvenza* rispetto all'immobilità e immutabilità dell'Essere, ma *parvenza necessaria*, che non può venir meno. Ciò che la Dea insegna è la *krisis* tra le due dimensioni: occorre *de-ciderle*. L'errore non sta nel seguire anche la seconda, ma nel confonderla con la prima. Bisogna imparare anche l'ordine dei “nomi” se vogliamo districarci nell'apparire degli enti, ma guai a credere che a un “nome” corrisponda l'Essere nella sua identità al *noein*, e guai a credere che veramente sia l'apparire *kata doxan*.

E qui Diano individua quella che potremmo chiamare la forma parmenidea della filosofia all'epoca della tragedia. Un ascolto della “tremenda” parola di Parmenide che, di nuovo, sarebbe impossibile a chi fosse storico soltanto della filosofia. Se valesse l'aut-aut secco tra *aletheia* e *doxa* non vi sarebbe tragedia. Ma questo aut-aut regge soltanto nel senso che le due vie non sono *insieme* percorribili. Ma entrambe devono esserlo. E allora «l'aut-aut si traduce in un et-et» (Diano). Ma et-et tra dimensioni inconciliabili, non dialet-

tizzabili, e perciò tragico. Non vi sarebbe tragedia se si trattasse soltanto di *vedere-essere*, del mondo in sé, compiuto della forma, identità di essenza ed esistenza, o se si trattasse soltanto di «divenir del mondo esperto, / E de li vizi umani e del valore». Ma né la prima via può spiegare-denotare gli enti, né la seconda può raggiungere l'assoluta, incontrovertibile certezza del *pistos logos*. Se conoscere fosse soltanto "esperire", allora non sorgerebbe alcuna difficoltà; il pensiero potrebbe "addomesticarsi" facilmente «nell'adeguare la rappresentazione alla cosa» (Diano). Ma l'istanza del conoscere, la volontà di conoscere che anima Parmenide è incomparabilmente più radicale, e consiste nella *teoria* della forma della cosa, nel vedere la cosa per ciò che essa essenzialmente è, nell'adeguare, per così dire, la cosa a se stessa.

Ma tale conoscenza non sa "salvare" i fenomeni. Per questo resta necessaria la *doxa*. L'opinione verosimile-plausibile-probabile, incapace di esprimere un giudizio incontrovertibilmente certo, è certamente necessaria. Il *logos* dei mortali anela alla certezza, ma allo *stare* dell'*episteme* perviene soltanto in un dominio che «non spiega il mondo» (Diano), e non spiegandolo neppure potrà mai eliminare la *doxa* che, in qualche modo, lo spiega. Del mondo dei fatti, delle cose-*pragmata*, vi è solo *doxa*; il mondo dell'apparire è spiegabile e apprendibile solo secondo la sua oscillante, sempre inquieta misura; la scienza dell'Essere non può esprimerlo che per via negativa, come, appunto, l'impensabile-inesprimibile. «Antinomia tragica, insanabile», la chiama Diano; di più: antinomia «fino ad oggi non sanata, ed oggi più tragica che mai». Fino ad oggi? È chiaro: nella mente di Diano la formulazione di tale antinomia ricordava prepotentemente quella tra persuasione e retorica in Michelstaedter, la *Krisis* delle scienze europee di Husserl (attraverso la mediazione di Paci, al centro della ricerca dell'amico carissimo Bettini) – e infine, forse, il "detto" dell'altro genio della filosofia del Novecento: nel mondo «tutto avviene come avviene; non si dà *in* esso alcun valore – e se se ne desse uno, non avrebbe alcun valore». Ciò che "vale" è l'incontrovertibile, ma esso si stacca dai fenomeni e si inedia «nel puro pensiero» (Diano). Tuttavia il puro pensiero sa, poiché è pur sempre il pensiero di *questi* mortali, che per affrontare gli *eventi* della vita è necessario affidarsi alla *doxa* "migliore". Se non sapesse *anche* questo, cesserebbe ogni tensione tragica. La tragedia

sta nel fatto che come la *doxa* fallisce nel cercare di essere *scienza* dei fatti, così specularmente fallisce anche il vero sapere o il sapere del «solido cuore della ben rotonda verità» nello schematizzarsi (e il termine kantiano non è affatto casuale – di nuovo, è Diano che qui ricorda l'interpretazione che Paci forniva dello schematismo della *Critica della ragion pura* come del *dramma* irrisolto dell'intera filosofia contemporanea) al mondo dei fatti e della vita. Il “dialogo” tra gli inconciliabili, sapere del veramente certo e *doxa*, è tragico perché ciascuno di essi “cerca” l'altro, “cerca” quella sintesi che sempre manca. Se “mancasse” Parmenide, la sapienza apparentemente più estranea alla tragedia, non si darebbe alcuna tragedia, ma solo la commedia del fra-intendersi tra le *doxai*. Scena tragica esige reale *antinomia* – e cioè inscindibile *polemos* tra aut-aut ed et-et.

4. La Dea di Parmenide dice *in verità* l'antinomia; chiama il suo iniziato alla pura *theoria* e poi lo rispinge a considerare le *doxai*; libera il “prigioniero” dalla sua *moira kake* per poi ricondurne lo sguardo a quel mondo delle opinioni dei mortali in cui non regnano certo né Themis né Dike, in cui non può trovarsi Valore che veramente persuada. Se questo è il timbro tragico del discorso parmenideo, esso allora non suonerà affatto astrattamente separato da quello di Eraclito. E proprio nella loro relazione che è *polemos*, nel loro dif/ferire apparirà il senso di quell'aut-aut che è insieme et-et.

Come il primo è lungi dal potersi risolvere in un *aletheuein* che escluda quella “aoristicità” che è propria dell'evento (importantissima, a questo proposito, la nota filologica di Diano), così il secondo non appare certo «nemico della forma» in quanto affermazione empirica del “tutto scorre”, del primato del divenire. Anche il logos di Eraclito è *sempre*, e se i mortali lo ascolteranno *sapranno* (*akouo* (...) *episteme*: Diano, fr. 5) – sapranno, come si è visto, la legge infrangibile della Connessione, della Trama, dell'Armonia che fa degli opposti un insieme. Il logos di Eraclito *sa* che «tutto è uno». Eraclito è *persuaso* quanto Parmenide; entrambi i discorsi sono altrettanto lontani dal dis-correre; entrambi oppongono al suo tempo l'Ora della certezza. Ma le stesse trame che collegano gli enti e li raccolgono nel logos sono, agli occhi di Parmenide, *doxa*; la Dea non le ignora, ne parla, ma, appunto, “esaurito” l'insegnamento sul-

la Verità. Nessuna armonia tra i “nomi” che i mortali usano per distinguere l'apparire li “salva” dall'essere semplici “nomi” e “salva” l'apparire da essere tale.

Eraclito non è certo *historia* e combatte la *polimathia*, il dissiparsi tra i molti saperi e le molte esperienze, esattamente come Parmenide. Ma la sua *sophia* cerca ciò che per Parmenide è “proibito”: l'armonia di forma e di evento, la connessione ben salda tra gli opposti, che sono realmente tali. Parmenide non esclude affatto la possibilità di questa *armozein*; ciò che afferma è che esso mai sarà *ben saldo*, che produrrà sempre connessioni *in divenire*, indefinibili, im-perfette. Potremmo anche dire che la Dea di Parmenide è perfettamente *disperata* intorno al senso della ricerca eraclitea. Ma come un eroe tragico dispera di poter giungere a *sapere* la *tyche*! Il Dio di Eraclito fa *segno*, *semainein*, a un'unità che la Dea di Parmenide non potrebbe mai affermare nell'inviolabile logica del suo vedere-e-dire. Il primo accenna e fa segno – e non potrebbe essere diversamente, poiché, come si è visto, dalle molte armonie che lo sguardo raccoglie è necessario “salire” all'Armonia non manifesta –, la seconda disvela. E tuttavia il primo è sempre “ai ferri corti” con il puro evento e ne cerca la forma nell'armonia che tutti li connette, la seconda non può non confessare che la propria luce, ben ferma nei chiusi confini della propria tautologicità, non “sa” dell'apparire altro che ciò di cui la *doxa* dis-corre. Eraclito si oppone al “divieto” di Parmenide, ma non può controbattervi sul piano della dimostrazione logica; Parmenide coglie il “cuore” della Verità, ma questa Verità non spiega il mondo. E non può così che continuare la ricerca di Eraclito, da segno a segno, interminabile, della quale non puoi trovare i confini, per quante strade tu percorra, anche se tutte le percorressi. Tale è l'anima di colui che ricerca. E tale, senza-fondo, sarà il suo *logos*.⁷

5. Dalla intuizione della «contrarietà irriducibile e reale, indietizzabile» (Diano) di forma ed evento, che abbiamo cercato di rappresentare nella tensione tragica tra Eraclito e Parmenide, Diano muove per la sua interpretazione del mondo greco. *Il pensiero*

⁷ Non si dimentichi, nel leggere questi passi, che Diano dedica «a Ugo Spirito nel ricordo di Giovanni Gentile» *Studi e saggi di filosofia antica*!

greco andrà perciò letto in uno con quel capolavoro della saggistica filosofica che è *Forma ed evento*. La filosofia di Diano, eraclitea in questo, è tutta ispirata alla ricerca dell'unificazione dei due principi, unificazione, appunto, che deve nascere dalla loro stessa tensione, capace di custodirne la vivente polarità, nient'affatto sintesi statica, conciliante e risolutiva.

L'evento è *in-dividuo*; come può, allora, essere epistemicamente compreso? Dall'essenza, in cui Socrate ha la sua forma, possiamo concludere necessariamente che Socrate è mortale. Ma quando, dove, come morirà? Che ne sappiamo della morte di Socrate? Pure, ognuno di noi è interessato anzitutto alla *sua* morte. «Il sillogisma che trae la sua necessità dalla forma» (Diano) non spiega l'accadere. Ma i nostri giudizi che cosa possono concernere se non l'accadere? Se affermo che Socrate è virtuoso non posso realmente intendere se non che Socrate in questo momento, in questo contesto sta esercitando la virtù. Il vero non è altro che il fatto. E se vi è la Virtù non è *in* questo mondo; il mondo è «*alles, was der Fall ist*». Ma tutto ciò che accade ha causa ed è causa a sua volta. Di tutto vi è principio o logos; ma non potrà trattarsi di una Natura fuori dal tempo e dallo spazio, fuori dall'accadere, pura Forma. Il Principio di tutti gli eventi riempie di sé tutte le strade e tutte le piazze, tutto il mare e tutti i suoi porti. È lo Zeus dello stoicismo, dei *Fenomeni* di Arato. A tale idea del divino – che non è più idea nel senso dell'*eidōs* – “declina” il pensiero antico. Lo *vedrà* meglio chi ne connette il pensiero filosofico al *pensiero* artistico, letterario, architettonico e alle nuove forme di religiosità che si affermano nel mondo ellenistico. Via via la *tyche*, che nel v secolo era parola dotta, ignorata dal popolo, «discende» tra la folla, e «la folla l'ha trasformata e ne ha fatta una dea» (Diano).

Ma non vogliamo qui seguire Diano nella ricchezza delle interpretazioni del mondo tardo-antico che la fenomenologia di forma ed evento gli consente, quanto piuttosto tornare al problema di fondo della sua filosofia – poiché filosofia è essenzialmente quella di Diano, o, à la Warburg, filologia nata in Platonìa! Questo problema è quello della relazione tra forma ed evento. Opposizione insuperabile e proprio perché tale necessario rapporto; forma ed evento non possono porsi individualmente, ma soltanto attraverso la reciproca opposizione. *Relatio non adventitia*, ma non attraver-

so *philia*, bensì contrarietà. Tuttavia, se questa paradossale relazione si presentasse in una forma logicamente definibile, entrambi i suoi membri si ridurrebbero ad essa e vi sarebbe Forma soltanto. L'accordo-armonia-polemos tra di essi non può, cioè, essere presupposto, ma anch'esso accade. Tutto evento, allora? O si dà una dimensione della vita e del fare in cui forma ed evento mostrano, *insieme*, il loro contra-dirsi? in cui né l'una né l'altra dimensione *si* mostrano per superare o negare l'altra, ma proprio per esprimere l'unità "più forte" che nell'opposizione fonda l'identità di ciascuna?

L'*aletheia* della sola essenza finisce col trasformarsi in verità logica; ma se fosse soltanto l'accadere dell'evento, anche questo si trasformerebbe in unica verità. D'altra parte, non basta ricordare come, tra Anassimandro ed Eraclito, solo sullo sfondo della vissuta presenza dell'*apeiron periechon* l'hic et nunc dell'evento possa manifestarsi. Tale sfondo costituisce l'evento, ma non ha "schema" con la *forma* che la verità predica, e infatti la verità "bandisce" l'*apeiron* sulla via del non-essere.

È l'arte che non è né forma né evento, ma «forma ed evento in uno» (Diano). Non in una nuova forma o sintesi, il che sarebbe in sé contraddittorio, come si è visto. Ma nella concretezza di *figure*. L'arte si esprime per figure particolari, storicamente determinate, non per "specie" o "stili". Ogni "stile" è solo in quanto esiste riconoscibile nella individualità di *queste* figure. Ma nella figura l'occhio coglie la forma; «la forma è ineffabile, e non si insegna» (Diano), tuttavia mostra sé e si vede. L'artista vede la forma, ma la esprime in figure, la rappresenta per epifania di figure – e cioè *eventi*. Fa accadere la forma. Una figura che così si mostri allo sguardo, dice Diano, appare «aureolata», ha intorno a sé un'aureola di luce. Mentre la filosofia cerca di distinguere fino a separare tale luce dalla "materia" della figura, l'artista lavora per la loro armonia. Né potrebbe diversamente, poiché l'opera nasce dalla sua esistenza, è espressione necessaria del suo esserci – dell'anima di lui, figlio di *tyche*. Non è il prodotto di un discorso, la conclusione di un sillogismo, ma il farsi-immagine di un *pathos* che non poteva "guarire" se non esprimendosi; non è l'esito di una ricerca, che in quest'esito si acquieta, e *de nobis ipsis silemus*, ma la parola di quella "via profonda" dell'anima che nessun logos è capace di "raccolgere". Se non quello dell'arte, dice Diano – ma il dire dell'arte avviene per

figure e per segni, non può essere concettualizzato: e quando la filosofia si imbatte nel problema dell'*epiphaneia* del pathos dell'anima, che è l'essenza dell'evento, allora si "trasforma" per forza in filosofia dell'arte.

È questo il percorso di Diano, percorso non cronologico, concettuale: dalla filologia alla storiografia filosofica, alla filosofia, alla filosofia dell'arte. Nell'arte non si dimostra la sintesi di forma ed evento, ma l'evento, nella figura, appare come forma, e la forma si "incarna" nel tempo dell'evento. E così si mostra anche come quel contraddirsi di forma ed evento non fosse un astratto gioco di parole, ma realtà vissuta, *forma di vita*: l'esserci dell'artista e il suo fare ne sono la figura concreta. Allorché la luce della pura forma si combina con l'eventualità dell'ek-sistere, ed entrambe mantengono la propria forza, e anzi sembra che soltanto a questo punto la raggiungano compiutamente, pervengano alla propria *energeia* – quando, nella concretezza della figura, l'evento appare "perfetto" e la perfezione della forma illumina la figura fino quasi a identificarsi con essa –, allora è *charis*, la grazia-gioia-dono del Bello. Qui, si badi, la tensione è massima, poiché in nessun altro luogo la forma si manifesta così "accanto" all'evento, in "dialogo" così serrato – e massima, insieme, l'armonia. Ma armonia, vale ripeterlo, nient'affatto risolutiva, impossibile da afferrare una volta per sempre. Nessun insegnamento, nessuna regola valgono a produrre quella figura "aureolata" – né chi l'ha prodotta saprebbe ripeterla, come uno scienziato fa col suo esperimento o un filosofo con la sua dimostrazione.

«È un equilibrio instabile, che non può esser raggiunto se non nell'attimo, l'*exaiphnes* di Platone e il *kairos* di Pindaro (*Pyth.*, XI, 78), e va riconquistato ad ogni istante. In questo equilibrio è l'essenza del bello...» (Diano). Il bello non "salva" il fenomeno nell'*ubique et semper*, ma è *insieme* quel "caso" senza causa definibile, senza "fondo", e quella "forma" che ci appare compiuta e integra in sé, che ci appare come non potesse essere altrimenti. Tuttavia proprio questa rimane una "immagine", o, se si vuole, un come-se. E l'artista sa per primo come quell'opera che così appare, bella, sia evento, come avrebbe potuto essere diversa, come potrebbe ancora e continuamente essere da lui trasformata. Un *istante* è l'apparire armonico degli inseparabili-mai-uniti, forma ed evento; per un istante essa dura; *sta* ma per un attimo; sta e non sta. Tuttavia, non

è questione di gusto; la percezione di tale istante si fonda *trascendentalmente* sulle categorie di forma e di evento e sulla necessità della loro relazione. In questo senso quella di Diano è vera estetica o *filosofia* dell'arte, e non critica artistico-letteraria, poiché essa mira a cogliere nella realtà dell'opera la *verità* dell'arte.

Ma l'*exaiphnes* non solo, per definizione, non discorre e non può esser fatto oggetto di discorso, ma è in sé inafferrabile. L'evento è "colpito" nell'istante inafferrabile dalla forma dell'opera; non appena ciò venga analizzato, quel "colpo" è finito. Dal *thauma* originario provengono, lo sentiamo, le parole del nostro analizzare e sintetizzare e giudicare, ma quel *thauma*, bello-tremendo, non ha parola. Così non ha parola in sé il *periechon* che "trascende" ogni evento. E se – e così Diano interpreta Platone – il nostro eros verso le cose e i discorsi belli è trascinato da "ciò" che in essi tuttavia rimane nascosto, anche "questo", che pure dobbiamo presupporre come loro "causa finale", rimane *arreston*, indicibile. «Il Bello non è se non l'invisibilità del Bene fatta visibile – dice Diano con accenti che potrebbero essere usati per l'arte dell'icona, – ma non è esso stesso il Bene, che è assolutamente "invisibile"». Dunque, la polarità che l'arte costituisce non è soltanto tra forma ed evento, ma tra il loro darsi insieme nell'attimo e l'ineffabilità dell'attimo stesso in quanto icona del Bene al di là di ogni determinazione di essenza, *epekeina tes ousias*. Tensione drammatica, insuperabile: ogni fibra dell'opera è animata dall'eros per ciò che manca, animata da un'assenza, e ne soffre. Né potrebbe esprimere questo pathos nella forma di un *itinerarium mentis in Deum* o in *Bonum*, un itinerario lungo il quale ogni "stazione" supera la precedente e ciò che domina, alla fine, è la forma dell'intero. Qui l'assenza si avverte immanente alla figura che appare *come se* fosse forma compiuta, e non v'è "risultato" che non sia istante, che non venga istantaneamente rimesso al tempo, di nuovo "scommesso". La mente non può non compiere la sua via che cercando di "vincere" l'evento; l'arte se non cercando di esprimerlo *in* forma – ma quando "per grazia" vi riesce, ciò è evento ancora, ma evento paradossale e stra-ordinario, evento che sta: *in-stante*.

Nel comprendere la *drammaticità* costitutiva dell'opera d'arte Diano ha avuto ancora la tragedia greca come sua guida. Le pagine

conclusive di *Linee per una fenomenologia dell'arte*⁸ ne sono esplicita testimonianza. L'espressione artistica può realizzarsi secondo infinite possibilità; le figure, nel senso che si è spiegato, cui l'arte dà luogo, e che sono «figurazioni dell'essere e dell'esserci» (Diano), costituiscono una «molteplicità storica» irriducibile a forme statiche, e tuttavia proprio la fenomenologia di forma ed evento può permettere di indicare le linee di un «sistema delle arti», le categorie fondamentali entro cui le diverse arti si muovono e all'interno di ciascuna delle quali si muovono le diverse poetiche. Questo «sistema» sembra a Diano potersi articolare lungo l'asse che va dal «massimo» di forma e «minimo» di evento al «massimo» di evento e «minimo» di forma, a seconda cioè che la volontà artistica (il *Kunstwollen* rieglia che, attraverso la mediazione di Bettini, svolge un ruolo essenziale nell'estetica di Diano) si orienti verso figure dalla forma sostanziale, compiuta, che lo sguardo può *comprendere*, «signoreggianti» lo spazio in cui si collocano, o, all'opposto, verso la rappresentazione di *eventi*, dell'*esserci come tempo*. Ciò che è interessante non è tanto la distinzione possibile tra le diverse arti in base a tale fenomenologia, quanto l'oscillazione all'interno di ciascuna che questa polarità permette. L'oscillazione massima è riscontrabile per Diano nell'architettura e nella pittura (le arti di Bettini!). In quanto «spazializzazione e visualizzazione del ritmo», l'architettura può raggiungere il massimo di sostanzialità («monumentalità»), ma l'architettura stessa può «vivere» lo spazio come aperto, «temporalizzarlo», trasformarlo in vibrazione luminosa, irradiazione. E così la pittura, a seconda che prevalga l'energia plasmatrice del disegno, la sua capacità «scultorea», o invece la musicalità del colore. Ma la stessa arte del tempo per eccellenza, la musica, conosce questa oscillazione – che è autentica «contrarietà» di principi, che si manifestano insieme e solo nel loro *polemos* appaiono comprensibili: *concordia discors* ancora. Essa può andare dall'espressione del Numero, sub specie aeternitatis, capace di dominare il continuum temporale secondo i ritmi, il *logos* dettati dall'artista-creatore, alla «tonalità sospesa», al ritmo-colore, all'espressione più libera dell'*evento* sonoro. Ma la riflessione che davvero conclude la ricerca di

⁸ In questo libro ritornano, a volte letteralmente, numerosi sviluppi sia di *Forma ed evento* che di *Il pensiero greco*. Le citazioni seguenti sono tratte dall'edizione già citata.

Diano e che ne illumina tutto il percorso filologico-storico-filosofico riguarda, come si diceva, il dramma.

È nel dramma che la tensione dell'arte della parola tra nome e verbo, tra la *forma* del nome, l'istanza a *denominare* stabilmente, e l'espressione dell'evento scardinante ogni pretesa "spazializzante", si manifesta alla sua *akme*. È nel dramma, poiché esso usa di tutte le arti, che l'oscillazione propria di ciascuna si presenta in tutta la sua energia. Ma non si manifesta qui che l'oscillazione propria della storicità dell'esserci, «dramma del mondo» (Diano). La tragedia è *theoria* dell'opposizione di forma e di evento – opposizione che la tragedia, nell'esprimere il *dran*, il fare umano, riconosce inconciliabile. Ma la tragedia riconosce insieme, oltre il *polemos* delle parole, e delle parole che dicono forma-ed-evento, l'*apeiron periechon*. E rende così visibile l'invisibile e ineffabile. Possiamo anche, neoplatonicamente, chiamare Uno l'estremo *periechon* cui la tragedia fa-segno. Ed ecco, allora, il dramma ultimo: «tutte le arti tendono alla parola», che è la parola della tragedia, «ma la parola al silenzio» (Diano).

Il silenzio è il limite ultimo, fine-non-fine, dell'arte – ma limite *suo*, immanente alla parola, intrinseco, alla sua *vita*, «che riprende sempre e non s'arresta mai, e, toccando in ogni opera il suo culmine, lo cerca ogni volta e sempre in un'altra» (Diano). Dove la filologia si sposa davvero a Ermete psicopompo, l'amore per la parola diviene amore della Parola al proprio ineffabile Inizio, e per intero si esprime, a un tempo, anche il segreto *religioso* della ricerca di Carlo Diano.

*Il pensiero greco
da Anassimandro agli Stoici*

AVVERTENZA EDITORIALE

Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici è stato pubblicato per la prima volta, con un'antologia di testi e con il titolo *Il concetto di storia nella filosofia dei Greci*, nella *Grande Antologia Filosofica* (Marzorati, Milano 1954, parte I, vol. II, pp. 247-404); Carlo Diano lo ha poi riproposto in apertura della sua ultima silloge – dedicata «a Ugo Spirito nel ricordo di Giovanni Gentile» – *Studi e saggi di filosofia antica* (Antenore, Padova 1973, pp. 1-188), conferendogli il titolo attuale e apportandovi diverse modifiche. La presente edizione si basa su quella, riveduta, del 1973. L'accentazione dei termini greci traslitterati rispetta le scelte dell'autore.

Circolo e linea retta nella speculazione e nell'«historie»

La visione che la prima speculazione dei Greci ci dà della realtà, è storica. La «natura» o *physis*, a cui Anassimandro e Anassimene – per lasciare da parte Talete che non scrisse – rivolgono la loro indagine o *historie*, è esso stesso il «nascere» o *phynai* delle cose considerato nel «principio» o *archè* che le genera, e questo «principio» non è primo nell'essere se non perché è primo anche nel tempo. Ma il tempo si chiude in circolo e circolo fa anche lo spazio, e questa storicità è ciclica. Perché i mondi nascono e muoiono, e il «principio», che è il solo a permanere, è «il divino» (τὸ θεῖον), e, secondo una rappresentazione che Aristotele considera comune anche ai teologi e come la verità la più antica che sotto le varie forme del mito si sia salvata nel tempo, «abbraccia (περιέχει) tutte le cose e le governa». Che per Anassimandro il «principio» sia «l'infinito», e Anassimene lo identifichi con l'aria, così come Talete lo aveva identificato con l'acqua, non porta nessuna differenza rispetto a quella che è la sua funzione, perché questa infinità, per quanto Anassimandro la intendesse anche come infinità spaziale e ne traesse la coesistenza d'infiniti mondi, è sempre l'infinità del «divino», e però positiva: un'infinità che fuori di sé non lascia nulla e tutto contiene in se stessa, e, come tale, essa è propria non solo dell'*archè* di Anassimene, che ammise anche lui mondi coesistenti e infiniti, ma anche di quella dei teologi (cfr. Arist., *Phys.*, I, 4, 187 a 20). L'idea fondamentale è quella dell'«abbracciare e governare», che ne è inseparabile e la determina, nello spazio, riportandola a un centro, e, nel tempo, chiudendola nel ciclo.

Un centro e un cerchio: questa è l'intuizione che domina ai suoi inizi il pensiero teologico e scientifico dei Greci. In uno con essa nasce e su di essa si fonda l'idea di una legge che è insieme «fato» e «giustizia». Giacché il fato, in cui ogni «è» è un «era», non è che circolo. E quando Anassimandro scrive che le cose morendo «danno l'una all'altra *τίσιν* e *δίκην* della propria ingiustizia, seguendo l'ordine del tempo», ciò non è per altro se non perché nel circolo in cui quel tempo si chiude e che ne determina l'ordine, nessun punto potendo essere autonomo senza spezzarlo, ogni tentativo d'uscirne per affermarsi nell'essere è colpa, e la morte, che quel circolo restituisce, è giustizia. Di qui s'intende il «circolo delle cose umane» di cui parla Erodoto (I, 5), e che «girando non permette che siano sempre gli stessi a godere» (I, 207): di cui il rapporto d'*hybris* e *nemesis*, che è al di qua d'ogni ingiustizia coscientemente operata, e la connessa «invidia degli dèi», ch'altro non è se non limite, e che, tradotta in precetto, dà il noto «nulla di troppo» e l'ancora più noto «conosci te stesso» di Delfi.

E tuttavia questo circolo non fa interamente corpo col sistema, perché accanto e contro la tendenza metafisica ch'esso riflette, e che, per la forma in cui ancora si esprime, non giunge alla coscienza della sua logica, v'è l'altra rappresentata dall'*historie*, e cioè dall'indagine positiva. Per essa le cose sono quelle che appaiono, anche se il «principio» da cui si fanno derivare è «il divino», e, moltiplicandosi nei particolari che l'osservazione discopre e la rappresentazione sostanzializza, rompono l'unità di cui quello dovrebbe dare la ragione.

Al circolo si sostituisce la linea retta: la globalità cosmogonica si frange e si spiega nella bidimensionalità giustapposta delle aree fisiche e geografiche, e la causalità, che nell'unità indistinta del «divino» era insieme materiale e formale, si distende nella successione e si fa meccanica. Ecco come Anassimandro parla dell'origine del mare: «Al principio tutti i luoghi occupati dalla terra erano umidi, e, quando il sole li fece seccare, la parte evaporata produsse i venti e le rivoluzioni del sole e della luna, quella che rimase fece il mare. Il quale continuando a disseccarsi si fa sempre più piccolo, e un giorno sarà tutto secco» (A 27). Aristotele, che riferisce questa dottrina e la condanna, la considera un prodotto della «sapienza umana». E l'uomo? L'uomo al principio era un pesce, e fu l'ultimo a

lasciar l'acqua, «come quegli che aveva bisogno d'un più lungo allattamento: se fosse stato fin dall'origine come è ora, non sarebbe sopravvissuto» (A 10).

Con che si ha un'altra visione della storia, quella appunto che i moderni considerano per eccellenza tale, e che si definisce per la sua irreversibilità. Ma neanch'essa giunge alla chiarezza del concetto e acquista coscienza della sua logica, e solo per questo può coesistere con la prima. Riflesso immediato dell'*historie*, ne rispecchia il movimento e rimane limitata alla sua sfera: non appena quella s'arresta, la prima tendenza prevale e il pensiero ritorna al circolo. Di qui la tensione che caratterizza questi primi filosofi e che li ha fatti considerare ora come razionalisti, ora come mistici. Le due interpretazioni erano già in Aristotele, che, mentre riconosceva il loro concetto del «divino», che «in sé chiude e governa il tutto», li accusava d'altra parte di non avere definito che la materia. Ma né l'una né l'altra cosa, presa isolatamente, è la vera, vera è la loro polarità.

La medesima tensione e la medesima polarità ritroviamo nella storiografia pure allora ai suoi inizi e nata nella stessa sfera di cultura e nello stesso tempo della *physiologia*, e il cui primo monumento è per noi costituito dalle *Storie* di Erodoto, che, per quanto composte circa un secolo dopo, ne conservano in gran parte le posizioni. Anche qui le linee rette dell'*historie*, e il circolo in cui gli eventi tendono a chiudersi, non appena dalla considerazione del loro succedersi di fatto si passa a quella della causa che li governa, ed entra in scena «il divino». Ed è l'*historie*, non il tanto ripetuto «amore della fabulazione» – che c'è, ma è limitato al solo elemento novelistico – che spiega il continuo andirivieni di queste *Storie*, e le digressioni e gl'indugi. E come duplice è la tendenza, duplice è anche l'atteggiamento e il giudizio dello storico: quello che nella sfera dell'*historie* è «opera grande e mirabile» e chiama la narrazione «per non rimanere senza gloria» (I, 1), nel quadro dell'azione divina non è che *symphorè* o «evento» e guida alla teodicea e alla *gnome* (cfr. e. g. I, 32, 34); di qui la chiusura d'ogni retta nel circolo d'una *nemesis* che trascende assai spesso la comprensione dell'uomo.

Circolo e linea retta nel mito

La concezione della realtà come circolo domina tutta una parte del pensiero dei Greci e lo conclude. Che influenze orientali abbiano contribuito in determinati momenti a rafforzarla e a fornirle elementi e suggestioni, non è dubbio: già alle origini la teogonia di Esiodo e quelle degli Orfici le presuppongono. Ma essa aveva le radici nella più antica tradizione del Mediterraneo, ed è nella logica stessa del «sacro». Prima infatti d'ogni elaborazione teologica il ciclo era stato da tempo immemorabile vissuto in atto nei riti della terra, a cui i Misteri si ricollegano, e raffigurato nel mito della divinità che nasce e muore. E quando Aristotele riporta alla sapienza degli «antichi anzi antichissimi» la rappresentazione del «divino che abbraccia il tutto», constata una verità che sotto varie forme si ritrova dovunque, e definisce in universale quella che sul piano fenomenologico va considerata la struttura prima e originaria d'ogni esperienza religiosa.

Ma non solo il circolo ha i suoi presupposti nella religione e nel mito, li ha, per quella che fu l'esperienza greca, anche la linea retta in cui l'*historie* si rispecchia. Perché oltre le divinità della terra, che insieme con quelle delle acque sono le più antiche, e come tali furono sentite in ogni tempo, vi sono le divinità celesti o dell'Olimpo, che sono le divinità più specificamente greche e non hanno le uguali in nessun'altra religione. E se le prime, legate al divenire, ne ripetono i ritmi nel rito e li raffigurano nel mito, queste, in ciò che han di proprio e quali appaiono effigiate nell'arte e furono di fatto vissute dalla società di cui espressero la forma, col divenire non hanno più nessun rapporto e sono fuori del ciclo. E non solo dal ciclo son fuori, ma, nella sostanzialità e molteplicità delle figure, che nelle divinità più antiche rimangono sempre simboliche e nella complementarità dei significati lasciano trasparire l'unità originaria dell'idea che le genera e che misticamente viene vissuta nel rito, e di queste invece esaurisce l'essenza, rompono anche la circolarità dello spazio propria della cosmicità del «divino». Vive in un mito, che, avendo la sua realtà nella visione, trascende il rito e ne annulla il valore magico riducendolo a celebrazione festiva, sono fatte per essere contemplate e non dovrebbero muoversi. Non ap-

pena si muovono, poiché lo spazio è definito dalla loro figura, e l'azione, come movimento di quella figura, resta irrelativa, il tempo non può essere che lineare.

Di qui s'intende anche, come le norme su cui è fondato l'ordine del mondo, e di cui sono custodi le Erinni, cadano nella sfera delle divinità del ciclo e siano estranee alle olimpiche. Il che naturalmente va inteso solo come limite e nell'ambito della categoria che le definisce in ciò ch'esse hanno di proprio: perché, per la polivalenza che è in ogni fenomeno religioso, e per la logica stessa del «sacro», nessuna di queste divinità è nella realtà vissuta identica a se medesima: sotto la figura visibile ciascuna di esse conserva almeno una parte dell'antica potenza di cui un tempo fu solo un'epifania, e più di tutte Zeus.

È sulle figure simboliche e polivalenti delle prime divinità che si esercita la speculazione teogonica. Ma ad esse se ne aggiungono altre, che, come il Caos e la Notte, stanno a significare l'assenza di forma, che il «divino», nella sua qualità di principio e come potenzialità di tutte le forme, veniva necessariamente a presentare. Il che non deve far credere ch'esse siano dei concetti: siamo sempre nella sfera della rappresentazione e dell'immediata esperienza del «sacro». Nel fatto sono antichissime e si ritrovano in molte altre mitologie anche primitive. E qui parrebbe che, la formazione del cosmo procedendo per successive generazioni divine, la linea retta fosse già nelle prime teogonie. Ma non è che un'apparenza: perché esse, come tutte le teogonie, e in generale ogni mito, si collocano in un tempo che non è al passato se non perché ha valore d'archetipo, e però è sempre presente e viene rivissuto nel rito. A Babilonia, nella festa dell'*Akitu*, che apriva il nuovo anno, ed era una ripetizione rituale della cosmogonia, veniva letto il «Poema della creazione» (*Enuma elish*), che s'inizia appunto con la rappresentazione dell'*Apsu*, che altro non è se non il medesimo Caos di Esiodo. In Grecia, le varie teogonie degli Orfici non erano che la «storia sacra» presupposta ai Misteri. Quanto alla *Teogonia* di Esiodo, essa è opera personale e letteraria messa su da varie fonti, e porta già il segno di quella laicizzazione delle «storie sacre», di cui i così detti *Inni omerici* ci danno l'esempio. Ciò non la toglie però dalla sfera del «sacro», né per quella che fu l'intenzione dell'autore, né per il senso che in essa trovavano i suoi ascoltatori, che la rivivevano annual-

mente, in forme più o meno trasparenti, ma tutte ugualmente «partecipate», nei riti delle divinità ctonie e della rigenerazione. Anch'essa è un archetipo, e il tempo, come tempo sacro, è circolare come lo spazio che lo riflette. L'una generazione, di fatti, non elimina l'altra: la respinge alla periferia, e il Caos, che è primo nella generazione, viene ad essere l'ultimo nello spazio, dove rimane come «fonte e limite del tutto», di modo che anche per questa via è principio e fine.

Forma ed evento

Intendere nei suoi principi la logica dell'opposizione che, prima di attestarsi nel pensiero riflesso, era già nella religione e nel mito, significa intendere la logica e i principi di tutta la civiltà greca, ed è l'unica base dalla quale noi possiamo arrivare a determinare e comprendere il concetto che i loro filosofi ebbero della storia. Nella prolusione da me tenuta nel 1951 nell'Università di Padova¹ io indicai come principi ai quali questa opposizione si riconduce, due categorie, a cui davo valore fenomenologico: la *forma* e l'*evento*. Ricavate dal pensiero, dalla religione e dall'arte greca, queste due categorie mi appaiono oggi sufficienti all'analisi strutturale di qualunque civiltà. Rinviando per la loro giustificazione storica a quel saggio, ne chiarirò qui, sviluppandolo, il concetto.

L'Evento

Comincio dall'evento. Evento è preso dal latino e traduce, come spesso fa il latino, il greco *tyche*. Evento è perciò non *quicquid evenit*, ma *id quod cuique evenit*, ὃ τι γίνεται ἑκάστῳ, come scrive il poeta comico Filemone ricalcando le definizioni di Aristotele. Che qualcosa accada, non basta a farne un evento: perché sia un evento è necessario che codesto accadere io lo senta come un accadere per me. E però, se ogni evento si presenta alla coscienza come accadimento, non ogni accadimento è un evento. Questa distinzione presuppone Aristotele, quando restringe la *tyche* alla sola sfera del-

¹ C. Diano, *Forma ed evento*, Neri Pozza, Venezia 1967³.

l'uomo e afferma che non tutti gli accadimenti che escludono una causa formale sono ἀπὸ τύχης, ma soltanto quelli che l'uomo presume siano in vista del fine: che è come dire accaduti per lui. Ove da questa definizione si tolga l'interpretazione dell'universo propria di Aristotele, si ha la *tyche* in tutte le accezioni ch'essa ha nella lingua e nell'esperienza dei Greci, e nelle quali essa appare ora come caso, ora come dea, ora come destino, e, nell'età più antica, come puntuale manifestazione del «divino»: la τύχη θεῶν οἱ ἐκ τοῦ θεοῦ. Di evento dunque non si può parlare se non in rapporto a un determinato soggetto e dall'ambito stesso di questo soggetto. E, poiché è in tale rapporto e da tale ambito che l'accadimento, venendo costituito in evento, si svela anche alla coscienza come accadimento, non solo gli accadimenti possono essere sentiti come eventi, ma anche quelle che noi chiamiamo «le cose», nell'atto in cui l'uomo ne avverte l'esistenza come qualcosa che sia per lui e non per se stessa. Questo spiega l'indistinzione tra nome e verbo che i glottologi pongono alle origini del linguaggio e che noi ancora troviamo in molte lingue primitive e non solo primitive. La dottrina stoica che ripone l'essenza della proposizione nel verbo e considera il nome come secondario – laddove per Aristotele «l'uomo cammina» è uguale a «l'uomo è camminante» – ha la sua origine prima nel sentimento linguistico di Zenone che era un semita.

Come *id quod cuique evenit*, l'evento è sempre *hic et nunc*. Un fulmine ha colpito un albero nella notte, io lo vedo al mattino: il fatto, ove sia per me un evento, non lo è se non in quanto l'*evenit* si fa attuale in un *evenit* e l'albero non è uno dei tanti punti dello spazio ma il mio *hic*. Uno dei mezzi dei «primitivi» per sottrarsi all'evento è quello di ignorare volutamente e volutamente non guardare ciò che, pure essendo accaduto, non è ancora per loro un evento. In forma attenuata, ma sempre riconoscibile, ciò si verifica anche per noi. Dal che è chiaro che non sono l'*hic et nunc* che localizzano e temporalizzano l'evento, ma è l'evento che localizza l'*hic* e temporalizza il *nunc*. E l'*hic* è in conseguenza del *nunc*: perché è come interruzione della linea indifferenziata e non avvertita della durata che l'evento emerge e s'impone, ed è in essa e per essa interruzione che l'*hic* si svela. La distinzione che gli studiosi della «mentalità primitiva» fanno tra lo spazio e il tempo, che essi pongono sul medesimo piano, è un errore. Nella «mentalità primitiva», come è pro-

vato dai miti e dai riti, spazio e tempo fanno uno, ed è il tempo che è primario. Il mito ha sempre forma storica, ed è nei tempi in cui l'*èvenit* del mito si rifà *èvenit* nel rito, che i luoghi e gli oggetti sacri sono sentiti per eccellenza augusti. Lo stesso vale per noi: nella nostra vita i luoghi hanno tutti una data, e sono reali solo in quanto e nelle dimensioni in cui quella data è attuale e presente come evento. Solo per questo «le cose» possono essere sentite come eventi e i nomi confondersi coi verbi. Ma sul piano obbiettivo della coscienza il rapporto si rovescia, perché solo lo spazio è rappresentabile.

L'«apeiron periechon»

L'evento è sempre nella relazione di due termini: l'uno è il *cuique* come pura esistenza puntualizzata nell'*hic et nunc* e che l'evento disvela (è noto che la coscienza dell'io come persona è una delle più tarde conquiste dell'uomo), l'altro è la periferia spaziotemporale da cui l'*èvenit* è sentito provenire. Il primo termine è finito, il secondo è infinito e come *ubique et semper* comprende tutto lo spazio e tutto il tempo: è in esso che ha sede il «divino». Questa relazione è sentita e non pensata, e solo come relazione sentita è reale. La prima definizione che noi abbiamo di questa periferia fatta presente dall'evento è quell'*ἄπειρον περιέχον*, che Anassimandro e i teologi greci identificavano col «divino», e da cui facevano «governare il tutto».

Questo punto è della massima importanza. Vi sono eventi ed eventi e ciascuno ha la sua dimensione e la sua direzione, ma tutti sono caratterizzati dalla vissuta presenza dell'*apeiron periechon*. Ciò è provato dalla esperienza, dalla fenomenologia delle religioni e da due dei più tipici sistemi dell'evento: lo stoicismo, che ne esprime la massima chiusura, e l'esistenzialismo, in cui esso si presenta nella forma più aperta. Nell'esperienza: ciascuno sa che ogni evento, nell'atto in cui lo si vive, è almeno per un istante tutto quanto v'è di un evento nel mondo, e la sensazione che l'accompagna è, nell'ordine spaziale, quella dell'isolamento e del vuoto e, nell'ordine temporale, quella d'un arresto in cui il tempo emerge e fa gorgo, e l'una cosa è inseparabile dall'altra.

Per quanto riguarda la religione, è noto che il *mana*, se da un lato si presenta sempre localizzato e particolare, dall'altro ha carattere

di universalità tale che a ragione si è vista in esso adombrata la prima idea dell'unicità e della cosmicità del «divino». Questa universalità, che rimane al di qua del concetto, non è che l'infinità del *periechon* vissuta in atto nell'evento. Nel fatto, ogni divinità, per quanto determinata, nell'atto in cui si è sentita operare e si rivela come *praesens numen*, si sveste di tutte le sue determinazioni ed è tutto il «divino». Di qui s'intende ciò che è apparso come una singolarità della religione d'Omero, e cioè che, mentre il poeta sa qual è la divinità che di volta in volta interviene, per l'eroe essa è genericamente «un dio», «gli dèi», «il *daimon*», «o Zeus», che in quest'uso li equivale. Ma la cosa non è affatto propria di Omero. Tutta la greicità, a malgrado della sostanzialità delle figure divine, ricorre sempre a quelle espressioni tutte le volte che di esse fa esperienza nell'evento. Sempre da espressioni generiche è formato il genitivo d'autore che accompagna *tyche* e *moira*. Ma fra tutti i fatti che attestano la vissuta presenza del *periechon* che caratterizza ogni evento, due sono particolarmente significativi: il simbolismo del «Centro», studiato da Mircea Eliade,² e la «primordialità» del tempo del mito. Per il simbolismo del «Centro», non v'è luogo sacro che non possa essere considerato come «centro del mondo». Per eccellenza lo sono: la montagna, il tempio, la residenza del Re, la città. Spesso i «centri» sono più d'uno, senza che in ciò venga avvertita la minima contraddizione. Quanto al mito, esso è insieme «al principio» del tempo e «in ogni tempo», che è come dire nel tempo del *periechon*. E, poiché il mito non è «reale» se non per la «ripetizione» che ne viene fatta dal rito, e il tempo del rito «coincide» sempre col tempo del mito, rito e mito non sono che i mezzi per riprodurre il rapporto dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper* vissuti in atto nell'evento.

Presso alcuni popoli primitivi il tempo del mito ha un proprio nome, e non è solo tempo. Tale ad esempio è il *Dema* della Nuova Guinea, che designa «gli antenati, il tempo primordiale, lo straordinario e il soprannaturale».³

² M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, § 143 [trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001].

³ Cfr. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Édition française refondue et mise à jour par l'auteur, avec la collaboration du traducteur J. Marty, Payot, Paris 1948, p. 406 [trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992].

Passando al piano del pensiero riflesso e della filosofia, come nello stoicismo la realtà è fatta di eventi e ogni evento presuppone intero il ciclo in cui si attua e si chiude il *logos* divino e ogni punto è in relazione sempre con la periferia e coincide con essa, così per Heidegger la prima «struttura» del *Dasein* o «Esserci» è l'*In-der-Welt-sein*, «un essere nel mondo» che è inseparabile dalla «comprensione» che l'Esserci ha del suo essere. Ma tanto la «comprensione» che «l'essere nel mondo» sono al di qua di quella che noi chiamiamo coscienza e non si possono rivelare e venire vissuti se non come evento. Concetto analogo a «l'essere nel mondo» di Heidegger è l'*Umgreifende* con cui Jaspers ha ripreso il *periechon* di Anassimandro, e che è sempre un *Umgreifendes* vissuto e sempre infinito.

Il rapporto che è tra l'*hic et nunc* del *cuique* e l'*ubique et semper* del *periechon*, è dinamico e reciproco. Di qui l'*Ineinander* col quale il Cassirer caratterizza lo spazio della mentalità primitiva e del mito. Questo rende intelligibile ed ancora adoperabile il concetto della «partecipazione» del Lévy-Bruhl. In questo *Ineinander* le figure diventano precarie, le cose si disfanno della sostanzialità loro, tutto è fluido: l'uomo sente rotti i limiti ai quali nel proprio corpo si affidava, lo spazio esterno lo penetra, scopre e mette a nudo qualcosa che è alle radici stesse del suo essere, per cui egli non ha parola, perché non ne può avere la rappresentazione, lo sospende tra il nulla dell'istante che cade e il nulla di quello che ancora deve scoccare, e della durata fa un gorgo in cui l'irreversibilità del tempo è abolita,⁴ e tutto è possibile. Ecco il *thambos*, l'*horror*, la *Scheu* di cui parla l'Otto, l'*awe* del Marett (l'angoscia di Kierkegaard non è nulla di diverso), e di contro il *mana*, l'*orenda*, il *numen tremendum*, Dio.

Le forme simboliche e la forma

La reazione dell'uomo a questo emergere del tempo ed aprirsi dello spazio creatigli dentro e d'intorno dall'evento, è di dare ad essi una struttura e chiudendoli dare norma all'evento. Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien data allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'uma-

⁴ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., p. 379.

nità, come la storia di ciascuno di noi, è la storia di queste chiusure. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure d'eventi. Il quadro di una civiltà primitiva è dato dal quadro spaziale e temporale in cui vengono collocati gli eventi. E quando gli antropologi dicono che lo spazio e il tempo dei primitivi sono sempre qualificati, questa qualificazione non è costituita da altro che dalla posizione che per ciascuna regione dello spazio e per ciascuna divisione del tempo viene data agli eventi. Tutto quanto non può venire collocato in un tale quadro, viene cacciato fuori della periferia, che normalmente coincide con lo spazio abitato, e al di là della quale è il luogo delle «forze» incontrollabili e spesso dei morti. Di qui l'orrore che il primitivo ha di trovarsi fuori del proprio territorio.

La più semplice forma di chiusura è il nome. Specificando la potenza che si rivela nell'evento, il nome ne supera l'infinità, rendendo così possibile all'uomo di liberarsi dal *thambos* e di dare una direzione alla propria azione. Ma questo medesimo nome, che dà forma all'evento, permette anche di riprodurlo. L'esempio più cospicuo di chiusura fatta a base di nomi ci è dato dagli *Indigitamenta* romani. Non c'è atto o momento della vita dell'uomo e della natura, non c'è accadimento, che per i Romani non sia un evento e non riveli una potenza, a cui viene dato un nome che è il nome stesso della cosa. E poco importa che il fatto sia storicamente unico. Fuori Porta Capena, nel luogo di dove Annibale era tornato indietro, sorgeva un *fanum* in onore di *Rediculus*. Lo stesso vale per il mito, che non è se non uno sviluppo del nome, e che, come il nome, dando forma a un evento, lo chiude e ne permette la «ripetizione» in un rito.

Con che siamo arrivati alle soglie della «forma». Dico alle soglie, perché tutte queste chiusure, considerate in se stesse e fuori della relazione con l'evento, sono forme e non sono possibili senza l'azione del principio che è proprio della «forma», ma non sono la «forma». Forma è ciò che i Greci da Omero a Plotino chiamarono *eidos*, ed *eidos* è la «cosa veduta» e assolutamente veduta. Ciò che la caratterizza è l'essere «per sé». Solo essa è per sé (καθ'αυτό), e tutto quello che è lo è in se stessa e per se stessa, ed esclude la relazione: l'assolutamente «separato» (τὸ χωριστόν). Come tale, essa esaurisce la sua essenza nella sua contemplabilità: tutto quello che essa è, è contemplabile, e ciò che in essa non è contemplabile, non è. Delle for-

me invece che l'uomo dà all'evento, nessuna è «per sé», esse sono sempre «per altro» (κατ' ἄλλο τι) e «sono in vista d'altro» (ἐνεχά τινος ἄλλου), e non s'intendono che nella relazione. Come forme sono anche contemplabili, ma la contemplabilità non esaurisce la loro essenza, è solo un mezzo per attingere ciò che in esse non appare, e che per sua natura esclude ogni contemplabilità e può essere solo vissuto: sono *symbola* e non *eide*, forme eventiche e non le «forme».

E qui è da chiarire il significato in cui in rapporto a queste forme simbolo va preso. Simbolo (da συμ-βάλλειν «mettere insieme») è in origine la tessera ospitale, di cui ciascuno dei due ospiti conserva una parte. Separate, le due parti non significano nulla, il loro significato non lo acquistano se non nell'atto in cui vengono «messe insieme». Lo stesso vale del mito e di tutte le forme date all'evento. Ciascuna di esse, presa separatamente, è una figura, ma il suo significato non è in quella figura, sì nell'unione con «l'altro» che la giustifica e che essa ha la funzione di rifare presente. Se questo «altro» fosse rappresentabile, avremmo l'unione di due figure, e quindi l'allegoria. Ma il mito non è allegoria. Ciò aveva visto lo Schelling, che a caratterizzarlo aveva coniato l'opposto termine di «tautegoria». Ma era un errore: solo la forma, in quanto tale, è tautegorica, il mito, e cioè la forma eventica, non è mai senza «l'altro». Ma questo «altro» lo pone e non l'enuncia. E però se si deve creare un termine, si deve parlare di «allotesia». «L'altro» infatti è l'evento, e cioè un *èvenit*, che è sempre *hic et nunc* e sempre è centro di un *periechon* infinito, e che pertanto non può essere che vissuto. È nel *sym-ballesthai* tra la figura e l'*èvenit*, che sta tutto il valore del simbolo. Ed è perciò che il mito è inseparabile dalla «ripetizione» che ne vien fatta dal rito, e fuori di esso è favola. Di qui l'intrasferibilità e in traducibilità dei miti, che è l'intrasferibilità e l'intraducibilità anche della parola in ciò che essa ha di eventico. Perciò le poesie vanno recitate e cioè ripetute e ricalate nell'evento. Ma un'altra cosa s'intende: l'identità tra significante e significato di cui parla il Van der Leeuw trattando del simbolo, ch'egli definisce come «partecipazione del sacro alla sua configurazione attuale»,⁵ e giustamente riconduce al valore originario di «cosa messa insieme». «L'immagine – egli scrive – è la cosa stessa ch'essa rappresenta».

⁵ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., p. 439.

È la «cosa», perché questa, quand'anche si presenta come cosa, non è «cosa», ma evento, perché cioè quello che essa è, non lo è per la sua forma visibile, ma per «l'altro» che l'ha assunta e ne ha fatto la sua epifania. E però non è necessario neanche che vi sia somiglianza, e il più delle volte non ve n'è nessuna. I pezzetti di legno che gli Australiani mettono tra i capelli, *sono* essa stessa la carne di canguro che l'antenato *totem* portò sulla testa nelle migrazioni.⁶ Il che non è segno d'infantilismo, giacché quanto meno v'è di contemplabilità e di forma, tanto più v'è di potenza e d'evento. Ed è per questo che anche nelle religioni più progredite alle immagini più formate si preferiscono le più rozze ed informi. A volte, ed è il caso estremo, il simbolo è ridotto addirittura all'assenza d'ogni forma: il vuoto dell'arca di Jahvè, anch'esso una forma, la suprema tra le forme delle sue epifanie.

Dal verbo al nome

È all'*archè* stessa di questa coincidenza che noi dobbiamo cercare di arrivare, ricostruendo il processo che la genera e nel gorgo dell'evento rende possibile all'uomo di dargli una forma, e una forma tale che ne conservi senza annullarla l'apertura e gli permetta in virtù della sola ripetizione rituale di riprodurlo. Prendiamo la forma più semplice, il nome, e consideriamo il caso di *Rediculus*. Preso come nome, *Rediculus* è «colui che fa tornare indietro», ma dietro quel «colui» non c'è nessuna persona, come dietro nessuno dei nomi degli *Indigitamenta*, e neanche nulla di rappresentabile oltre quello che è contenuto nel nome. «Il fatto di aver ricevuto un nome – scrive il Van der Leeuw⁷ – non fa che lo straordinario e il sorprendente» – che è quello che noi diciamo l'evento – «non conservi spesso il carattere generico del *mana*». Tutto quello che c'è di rappresentabile è la puntualità aoristica del *redire* ipostatizzata in un nome e fatta causa di quel singolo *rediit* che è stato sentito come evento. La cosa è ancora più evidente in *Tyche* o, per dirlo alla latina, in *Eventus*, che altro non è se non il sostantivo dell'aoristo

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 142.

ἐτύχεν o *evènit*. Questo rapporto di causa tuttavia non è pensabile se non dopo la costituzione del nome, e sempre nella sfera della rappresentazione, nella quale sola il nome può apparire separato dal verbo, e quindi come causa di esso. In *ipso eventu*, sia quando dal verbo si passa al nome, sia quando in virtù della ripetizione la forma eventica costituita dal nome si rifà evento e ritorna verbo, questa separazione non c'è e neanche l'idea della causa. Ce ne danno la prova un verso di Ovidio ed uno di Euripide, che hanno valore di documento. Scrive Ovidio: *Per reditus corpusque tuum, mea numina, iuro* (*Her.*, 13, 159). Ed Euripide: «O dèi! Ché un dio è anche il riconoscere i propri cari» (*Hel.*, 560). Esattamente l'Usener, trattando degli *Augenblicksgötter*, che sono una delle più grandi scoperte che siano state fatte nel campo della fenomenologia della religione, afferma: «La cosa singola, che tu ti vedi davanti, essa e null'altro è il dio» (*Götternamen*, p. 280). Poiché dunque la separazione non c'è e quindi neanche l'idea della causa, e nome e verbo sono due, qual è il rapporto che è tra l'uno e l'altro? Se fosse di causa, l'idea del *redire*, quale è ipostatizzata nel nome, essendo causa del *rediit*, e in generale quella dell'*evenire* dell'*evènit*, tutto si ridurrebbe a un *rediit quia rediit, evènit quia evènit*. Ora, noi dobbiamo togliere il *quia*. Che resta? *Rediit-rediit, Evènit-evènit*. Una tautologia? Sì, se la riducete al piano spaziale della rappresentazione, ma qui siamo nell'*hic et nunc* di un evento, e l'*hic* nasce dal *nunc*. Non si ha quindi una tautologia, ma una ripetizione. Di tali ripetizioni ne facciamo di continuo. Viene uno e dice: – È morto il tale. – È morto?! esclamiamo. – È morto! risponde. E il circolo è chiuso. Che cos'è che lo chiude? La specularità che la ripetizione istituisce tra i due verbi, e che adombra quell'identità che è il principio proprio della forma. Da questa specularità nasce il nome.

Evento, ripetizione, specularità, forma eventica: ma la forma eventica non è reale se non nell'atto in cui con la ripetizione si riapre all'evento. Che rapporto c'è tra questa ripetizione e la prima? E precisamente: il principio da cui la prima si genera, è il medesimo che rende possibile l'altra? Evidentemente dev'essere. E qual è questo principio? La polarità dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper* vissuta in atto nell'evento. Prima ancora che la coscienza intervenga e ne abbia la rappresentazione, l'*evenit* si è già riflesso dal centro alla periferia, e dalla periferia è tornato al centro, e poi di nuovo

torna alla periferia, e di nuovo al centro, in un moto che non ha sosta fin che non si è usciti dall'evento. La ripetizione non fa che riprodurre questo moto, e ne è la conseguenza, ma, trasportandolo dal «vissuto» al «rappresentato», si muta da ripetizione in specularità e l'arresta. Ed ecco il nome. Ma – e qui è il punto – questa specularità non è di due identici, giacché il «rappresentato» non toglie il «vissuto». I due *èvenit* non sono solo rappresentati, sono innanzi tutto parlati, e, come parlati, hanno alone ed accento diverso: sono appunto l'uno *hic et nunc*, e l'altro *ubique et semper*, e però mantengono intera la polarità che li genera. La medesima polarità è nel nome. Di qui la sua natura di simbolo e la labilità che lo riapre alla ripetizione e all'evento.

Specularità della forma e polarità dell'evento

Specularità di una polarità: perché non diciamo, semplificando, identità di opposti? Perché identità di opposti si ha solo nella piena dialettizzazione dei termini, e questa non è possibile senza la loro parificazione ontologica. Qui invece ogni parificazione è esclusa e la dialettica è impossibile. Dei due termini l'uno trascende l'altro, e lo trascende al punto da annientarlo: in talune religioni giunge a configurarsi addirittura come Nulla, un nulla, naturalmente, che non è affatto quello che noi intendiamo per nulla, ma l'estremo limite della trascendenza. Ma se non c'è l'identità, c'è l'unità: un'unità ineffabile, che è al di là della relazione e pure la sostiene, quella di cui parla Plotino, e che è stata vissuta e viene vissuta nella speculazione e nelle religioni dell'India. È essa che spiega l'*Ineinander* del Cassirer e la «partecipazione» del Lévy-Bruhl, essa che tiene insieme le due parti del simbolo e fa coincidere l'esistenza del «rappresentato» con l'esistenza del «vissuto», e nella più rozza e primitiva delle *hierophanie* fa presente tutto intero il «divino». Certo è dalla immediata esperienza di questa unità nella polarità che è nata l'identità dialettica degli opposti, ma è nata sul piano del «rappresentato» e come *logos* e non più come *mythos*, trasportando l'Uno, che è sempre da una parte (si pensi a Plotino), al mezzo fra i due estremi e annullando la trascendenza. Ma la coscienza religiosa l'ha rifiutata sempre, ed anche l'esistenzialismo la rifiuta (Kierkegaard e Hegel).

Ciò per cui la «forma» opera nella forma eventica e ne rende possibile la costituzione, è la specularità, ma è specularità di una polarità e non giunge all'identità. La forma è assolutamente e per eccellenza speculare e assolutamente identica. Come *eidos* o «cosa veduta» infatti essa non è veduta che da se stessa. Perché l'occhio o l'intelletto che la vede (ed occhio e intelletto sono in questo la medesima cosa) non è esso stesso se non in quanto la vede, e, nell'atto in cui la vede, come dice Aristotele «fa tutt'uno con essa», ed è vedendo la forma che vede se stesso (*Met.*, XII, 1072 b 20). Per modo che tanto è dir forma quanto è dire intelletto, e intelletto e forma sono essa stessa la «cosa» in quanto vedente e veduta: di qui l'identità. Tale è la forma o «cosa» per eccellenza che è il Dio di Aristotele, ed è forma e cosa per eccellenza in quanto è intelletto. È come intelletto che l'uomo può realizzare nella «vita contemplativa» la condizione stessa di Dio. Il che tutto non è escogitazione di Aristotele, è nella logica della cosa, e costituisce il presupposto non solo della metafisica classica, compresa quella dell'idealismo, ma anche di ogni scienza in quanto teorèsis dell'oggetto. È solo nella sfera della forma che esiste «l'oggetto», e vi esiste perché il soggetto non ne è che lo specchio. E quando si dice che è il soggetto che crea l'oggetto, non si dice nulla di diverso da quando il soggetto lo si fa creare dall'oggetto. Ma l'una o l'altra cosa possono essere dette solo in quanto soggetto e oggetto vengono presi separatamente e sostanzializzati l'uno a spese dell'altro nella «empiricità» in cui, pur sempre, sotto l'azione della forma, si rivelano nell'evento. Di qui il carattere ambiguo del soggetto di cui si parla nell'idealismo. Nel fatto, nell'atto teoretico, soggetto e oggetto fanno uno, ma il soggetto non può apparire se non come oggetto. Sotto questo riguardo, la proposizione di Aristotele, secondo cui «il *nous* vede se stesso per partecipazione col *noetòn*», resta definitiva. «Che cos'è il pensiero astratto?» si domandava Kierkegaard. E rispondeva: «È il pensiero in cui il pensante non c'è». ⁸ E così Gentile scriveva che «gli occhi non ce li possiamo vedere che allo specchio». È nell'evento invece che il soggetto, ridotto alla pura e irrappresentabile puntualità del *cuique*, si avverte come separato: il «sentimento dello stato di creatura» di cui parla l'Otto, e la «derelizione» degli esistenzialisti. Perché con-

⁸ S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, Gyldendal, Kjobenhaun 1920-36, vol. VII, p. 287.

tro l'*hic et nunc* del *cuique* c'è la trascendenza dell'*ubique et semper* del *periechon*, il *mysterium tremendum* e insieme *fascinans*, da cui l'uomo si sente respinto e insieme attirato.

Parrebbe da ciò che il passaggio dalla forma eventica alla forma sia questione di grado, per modo che, quanto più si elimini d'evento, tanto più si acquisti di forma. Solo astrattamente è così. Nella realtà c'è un salto: perché l'evento non si elimina se non in quanto c'è la forma, ma la forma non c'è se non è intera, e, quando c'è, c'è d'un tratto, ἐξαίφνης, come dice Platone, altrettanto trascendente quanto è il *periechon*. Se fosse altrimenti, noi dovremmo trovarla in qualunque stadio della civiltà umana, e invece essa appare la prima volta in Grecia, e poi si perde, e poi riappare nel Rinascimento in Toscana, e, come la prima volta permette il sorgere della scienza, la seconda ne rende possibile la ripresa. Oggi essa sarebbe interamente perduta, se non fosse per quella astrazione che ne è conservata dalle scienze, di cui come principio d'identità costituisce la base: ma l'arte, il costume e, per buona parte, la filosofia la ignorano. E parlo di astrazione, perché il principio d'identità, se le è essenziale, non basta a costituirlo. La forma è l'essere, quale lo vedono Parmenide e Platone, e come sostanza è teorizzato da Aristotele, fondamento esso dell'identità e non deducibile da questa. Ed è un'illusione il credere che la sostanza di Aristotele sia ricavata dall'esperienza: l'esperienza non dà che accidenti, e cioè eventi, e lo stesso Aristotele insegna che l'induzione non arriverebbe mai all'universale, se questo non fosse già nell'intelletto. La forma non si deduce e non si induce: è o non è. E perciò ha valore di categoria, e l'altra è l'evento, e tra loro sono irriducibili: tutti i tentativi fatti nella storia del pensiero per ricondurli a un unico principio, a partire da Platone, sono andati falliti. Di qui l'inevitabilità di Dio. Che vi siano degli esistenzialisti atei, ciò è dovuto al fatto che essi l'«esistenza» non la «vivono», la «pensano», e mentre vanificano l'essenza, e cioè la forma, riducono dall'altra parte al nulla la trascendenza del *periechon*.

Spazio e tempo nell'ambito delle due categorie

Considerando ora l'opposta azione della forma e dell'evento, l'evento, come abbiamo visto, dissolve le «cose», e unifica tutto. Nel-

la sfera della forma invece, non esistono che «cose» e tutto è separato, perché «la sostanza separa». Lo spazio e il tempo nell'evento fanno uno, ed è il tempo che è primario, che solo nell'evento rompe la continuità della durata e si rivela come istante, perché solo nell'evento il *nunc* ha contro di sé l'infinità circoscrivente del *semper* e fa centro, e il punto non è isolabile se non in una convergenza. Ma, per la dinamicità che è fra i due estremi, questa convergenza è insieme divergenza, e, poiché l'uno dei due estremi trascende l'altro, convergenza e divergenza non si dialettizzano. Per modo che, come il *cuique* a volta a volta s'isola e si perde nel duplice moto di repulsione e di attrazione che caratterizza l'esperienza vissuta del «sacro», così è dell'istante. Di qui, come abbiamo visto, la ripetizione, la specularità e la forma eventica, in cui il moto s'arresta, per essere ripreso tutte le volte che la ripetizione la riapre all'evento. Ma questa riapertura è possibile solo perché la forma eventica conserva la polarità dell'evento, ciò che, per quanto riguarda il tempo, si esprime in quel *tum*, che è insieme un momento determinato e, in forza del primato ontologico del principio, chiude in sé tutto il tempo: che è il tempo del mito, storico insieme ed astorico. Lo stesso discorso vale per l'*hic* che accompagna il *nunc*. E qui è da correggere quanto normalmente vien detto circa il tempo dei primitivi. Perché dal fatto che presso di essi tutto ha il suo «antecedente» in un mito e lo «ripete», se ne conclude che dunque il tempo si chiude in circolo, e quel che accade essendo sempre accaduto, in realtà non accade mai nulla. Ciò è vero solo nella sfera della rappresentazione, non nell'esperienza vissuta e cioè nell'evento. In esso l'istante è sempre quell'unico istante e sempre nuovo, e può esser tale solo perché è centro e s'afferma nel discontinuo. E si ha tanto poco l'impressione del circolo, che il tempo sacro è sempre critico, e il riemergere dell'evento è sempre accompagnato dalla temuta possibilità ch'esso non riemerga. Di qui il carattere di coercizione e quindi magico proprio di ogni rito. Il tempo vissuto nella ripetizione è ritmico e non circolare, se circolo si prende in senso proprio. Giacché circolo non ci può essere se non nell'assoluta dialettizzazione degli estremi, e questa annullando la trascendenza del *periechon*, annullerebbe anche l'emergenza del *nunc* che fa da centro, e senza delle quali non v'è né evento né «sacro». Il tempo circolare è il tempo continuo e infinitamente divisibile del *logos*, dove nessun istante è

isolabile, perché in ognuno il principio coincide con la fine, non il tempo del mito e del rito, che segnano sempre una data isolandola dalla continuità del tempo profano. Ciò è vero anche per il mito dell'eterno ritorno, che fin che è mito, ha sempre valore escatologico, e vale per gli estremi, non per quanto è di mezzo. Non appena il *logos* prevale sul mito, la coscienza religiosa lo sente come un'oppressione e cerca l'evasione nella rottura del ciclo e nell'unione definitiva con l'Uno. Non altro che un eterno ritorno sono i riti stagionali e di fine d'anno, ma ogni volta il tempo è sospeso e sotto la trascendenza dell'Uno. Ma tutto codesto, non appena dal piano del «vissuto» passa a quello del «rappresentato» non può essere raffigurato che come circolo. Con che il tempo si fa spazio e si riduce a movimento.

Con la forma appaiono le «cose» e lo spazio si separa dal tempo, e, come spazio visto e non più vissuto, è definito per intero dalla figura ed è interno ad essa. Per Aristotele appunto il mondo è nello spazio quanto alle sue parti, non lo è quanto al tutto. Fuori della figura non c'è spazio se non come «intervallo» (διάστημα) rispetto a un'altra figura, e però possibilità di una terza. Come tale, è assolutamente indifferenziato (lo spazio omogeneo della geometria), e, in quanto possibilità di figura, è anche possibilità di movimento. A questo spazio è ridotto il tempo, definito da Aristotele come «numero del movimento secondo il prima e il poi». Ora la forma di per se stessa è immobile: anche se occupa sempre nuove posizioni, poiché lo spazio esterno le è assolutamente irrelativo, e non è che mera possibilità: dovunque essa si trovi, si trova sempre con se stessa e nel proprio spazio, e però non si muove. L'unico moto di cui essa è capace, è la specularità con se stessa, ma la specularità è fuori dello spazio e non è un moto: perciò non v'è neanche tempo se non come riflessione unidimensionale dell'identico, e quindi come eternità. Che è ciò che esprime Aristotele nella formula con cui designa l'essenza, τὸ τί ἦν εἶναι, «l'essere che cos'era», che equivale ad «è – era». Ma l'*era* non ha senso se non in rapporto al tempo di colui che la pensa: nella cosa quell'«era» è un «è», e tutta la formula vale: «è – è». Perché appaia il tempo secondo il prima e il poi, è necessario che una forma, per la possibilità che ha di essere in qualunque punto dello spazio, s'incontri con un'altra forma (l'urto degli atomi di Leucippo e Democrito), ma ogni forma essendo irrelativa all'altra, per-

ché se fosse relativa, sarebbe parte e non più forma, l'incontro è accidentale e il tempo è contingente. Solo questo tempo si dispone sulla linea retta, e solo esso è irreversibile (*factum infectum fieri nequit*), e individualizza l'istante. Ma è l'individualità dell'accidente, che non può avere altra causa che il nulla, la *tyche*-caso, che è l'unico aspetto sotto cui l'evento si presenta nella sfera delle forme. Basta che quest'evento, invece che rappresentato, sia vissuto, e il nulla muta segno e si torna all'infinità del *periechon* e al «divino». Che è ciò che accade nell'età ellenistica.

Riassumendo, abbiamo due concezioni del tempo, o, per dir meglio due sensi. Uno è il tempo dell'evento, in quanto tale, caratterizzato dalla polarità del *nunc* e del *semper*, da cui il *nunc* è trasceso. L'altro è il tempo contingente creato dall'incontro delle forme. Ambedue sono discontinui, ma il primo è ripetibile, il secondo no, e mentre il primo s'apre all'infinità positiva della «potenza», l'altro spazia in quella negativa del possibile: l'uno è il tempo di Dio, l'altro il tempo del caso, e pertanto dell'uomo in quanto è separato da Dio.

A queste due concezioni ne vanno ancora aggiunte una terza e una quarta. La terza è quella del tempo circolare, che, nella parificazione degli estremi, chiude l'evento nella forma e l'annulla come evento. In un simile tempo, che è l'unico ad essere assolutamente continuo e infinitamente divisibile, nessun istante è isolabile. Esso è il tempo per eccellenza del *logos*, e non può essere né contemplato né vissuto. Non può essere vissuto, perché uno qualunque dei suoi istanti, ove emerga ad evento, lo rompe. E non può essere contemplato, perché il circolo, ove appaia come forma, l'arresta. La quarta è quella del tempo come durata infinita e rettilinea, e nasce dalla terza. Perché, se in un circolo ogni punto è insieme principio e fine, la successione di ognuna di queste coincidenze segue la serie dei numeri e va all'infinito. È il tempo che comunemente si chiama storico e in cui viene collocata la serie dei fatti. Ma è un'astrazione, ed è tempo vuoto, che non può essere vissuto senza rompersi, e non può essere pensato se non per le forme che in esso vengono isolate: come tempo è altrettanto contingente quanto è lo spazio esterno alla forma a cui esso s'adega. Oltre questi tempi, ogni tempo lineare è escatologico e non ha senso se non per la fine. Ne segue che, se la storia non è concepibile se non nel tempo, trascende l'uomo. Essa è il regno di Dio o del Nulla, ma il Nulla non è che un

nome che nasconde l'ignoranza di Dio: la *tyche*, a cui si ricorre nell'ignoranza della causa, come la definivano gli Stoici. Tolto Dio e il Nulla, restano le forme, ma le forme non sono nel tempo altro che per i loro accidenti.

Tutto questo ci chiarisce per intero quanto si è detto in principio sulla polarità della prima visione scientifica dei Greci e dei suoi precedenti nella religione e nel mito. Era la forma che i Greci avevano scoperto con le divinità dell'Olimpo, e con la forma le «cose». Di qui la possibilità dell'*historie*, e cioè di una considerazione del reale fondata esclusivamente sulla visione: perché *histoire*, è dalla stessa radice *vid* da cui è *idein*, vedere, ed *eidos*, la forma o la «cosa vista». Ed è l'*historie* che fa scoprire lo spazio geografico e il tempo contingente della storia. Ma, quando si volge alla natura, poiché la forma è ancora e soltanto la cosa e non ha disvelato la sua logica, se riesce a isolare gli elementi e ad intuirne i rapporti sulla base della causalità meccanica, quando si prova a comporli nel tutto, non può non ricadere nel dinamismo dell'evento e nella sfericità del *periechon*. Spetterà a Parmenide il compito di porre le basi di quella logica e prima di lui al pitagorismo. Solo dopo d'allora la scienza potrà svincolarsi dal mito, ed essere pura scienza di forme. Ma non lo farà che al prezzo di degradare l'evento ad accidente, e quindi toglierlo come evento. Di fronte a Parmenide Eraclito farà il primo tentativo di conciliare forma ed evento, un tentativo che s'organizzerà a sistema nell'età ellenistica con gli Stoici, e sarà ripetuto ancora nella storia del pensiero occidentale, ma per mostrare ogni volta l'inconciliabilità dei due termini.

La forma come numero e l'opposizione di finito e infinito

L'opposizione che travaglia la prima filosofia ionica, viene alla sua prima coscienza con Pitagora, ma i termini mutano segno, perché l'infinito, che per Anassimandro era il positivo, per Pitagora è il negativo, e la positività passa al limitato e al finito, che Anassimandro livellava nel ciclo. Con Pitagora infatti quelle forme che i Greci avevano fino allora contemplate nelle divinità dell'Olimpo, e che nella sfera dell'arte erano loro apparse in uno con le «cose», diventano oggetto del pensiero riflesso, e si rivelano, sotto la specie del numero, ragione del mondo. Il numero è visto come figura, non diversamente da quello che esso è nella mentalità primitiva, ma, mentre per il primitivo quella figura è simbolo e rinvia ad «altro» che non è figura e che la trascende, per Pitagora è forma ed è per sé. Come tale, è «cosa», e tutto ciò che appare come «cosa» è numero: essa stessa la «cosa» nel «limite» che la definisce e nel «rapporto» (*harmonia*) delle sue parti. Ed è qui che per la prima volta nella storia dell'uomo appare l'essenza, e con essa la dimostrazione e con la dimostrazione una verità che non è più legata al tempo e allo spazio rivelati dall'evento, ed ha la sua ragione in se stessa.

Principio d'ogni numero e d'ogni figura è la monade, l'unità-punto: un insieme di unità-punto in un determinato ordine è numero e figura e cosa. Tra unità e unità è il «vuoto», ma non è il nulla, è un ente: l'aria-tenebre che il mondo «inala» dall'infinito. Ogni cosa per tanto è costituita di finito e infinito. La prima figura che contiene in sé l'infinito è la diade. La monade e la diade nella loro opposizione sono i principi primi di tutto il reale: di qui tutte le opposi-

zioni che sono nel mondo, ordinate nella duplice serie del dispari e del pari. Al di sopra di tutte, con priorità ontologica, è la monade, come quella che, aggiunta al pari lo fa dispari, aggiunta al dispari lo fa pari, ed è insieme pari e dispari. Ed è sulla monade che, nello sviluppo posteriore del pitagorismo, si concentra la tensione dell'opposizione di finito e infinito, quando, scoperta l'irrazionalità della radice quadrata di 2, ci si accorge («lo scandalo della scuola») che anche l'unità-punto è infinitamente divisibile.

Fin qui siamo nella sfera della visione e della scienza, e però della forma: giacché quello stesso infinito, che entra nella composizione delle cose e crea le opposizioni, è un infinito veduto e non vissuto. Solo per questo è passivo e può essere chiuso nella figura. Ed è perché è veduto, che vien considerato come *ousia* e viene diviso, come con sua meraviglia osservava Aristotele (*Phys.*, III, 204 a 31).

Catarsi teoretica ed escatologia

Ma questo non è che un aspetto del pitagorismo, l'altro è interamente mistico e lo riconduce in pieno nella sfera del «sacro». Ed è il «sacro» che fa della scuola un ordine religioso, sottoposto a una disciplina ascetica, distinto per gradi, e vincolato al silenzio. Il fondo delle credenze è quello orfico, e pitagorismo ed orfismo sono già nella tradizione più antica scambiati di frequente l'uno con l'altro. Distinguere nei particolari le differenze e gli apporti, non è facile. Di sicuro v'è questo, che tanto i Pitagorici che gli Orfici credono all'immortalità dell'anima e alla sua trasmigrazione attraverso il mondo dei corpi, gli uni e gli altri considerano il corpo una tomba (σῶμα - σῆμα) e aspirano a liberarsene, rompendo il «ciclo delle rinascite», per ritornare al «divino» da cui l'anima ha la sua origine; ma, mentre gli Orfici vi arrivano attraverso le iniziazioni ed i riti, i Pitagorici alle interdizioni e alla disciplina, anch'essi pure conservano, aggiungono la «purificazione» attraverso la *theoria* e la scienza. Ciò fa comprendere perché la loro divinità sia Apollo e non Dioniso, e la notizia dataci da Aristotele (*Protr.*, fr. 11 Walzer) che fosse Pitagora a trasportare *theoròs* dalla sfera religiosa a quella della filosofia. In realtà non si trattava di un passaggio dal sacro al profano, ma di un'elevazione di ciò che in seguito sarà considerato come esclu-

sivamente profano, alla dignità del «sacro». In quale rapporto la dottrina della trasmigrazione delle anime stesse con la loro cosmologia, e quale fosse la loro precisa posizione nei riguardi delle divinità della tradizione, non possiamo dire con certezza. Se stiamo a quanto Aristotele riferisce di loro e di Alcmeone (*De an.*, I, 2), si dovrebbe concludere che, l'anima essendo da essi concepita come principio del movimento, tutto il cosmo dovesse essere per loro animato, e che pertanto, dal punto di vista cosmologico, l'anima s'aggiungesse come terzo elemento alle figure e allo spazio, di per se stessi immobili.

Se consideriamo ora, sulla base di tutto questo, il concetto pitagorico della storia, essa appare insieme valutata e svalutata. Valutata, perché l'uomo è anima, e come tale soggetto, non più confuso col cosmo, ma distinto da esso, e dalla sua decisione dipende la sorte ch'egli avrà nel futuro, così come dalle vite già vissute dipende quella ch'egli di volta in volta si trova a vivere. Per tal modo egli è interamente nel tempo. Nulla mette maggiormente in evidenza la temporalità e la storicità dell'uomo e, in quanto l'anima passa attraverso tutte le sfere del reale, la temporalità e la storicità del cosmo, quanto l'esame di coscienza fatto ogni sera e gli esercizi di memoria coi quali si tentava di risalire il corso delle esistenze anteriori e di ritrovare la purità originaria. Pitagora conosceva tutta la storia della propria anima. Ma l'aspirazione del pitagorico come dell'orfico è di uscire dal ciclo delle rinascite e quindi dal tempo, e la memoria è un mezzo non per ritrovare il tempo, ma per abolirlo. Perché solo l'oblio rende possibile alle anime di cadere nella sua ruota. In una laminetta orfica di Petelia, l'anima solo dopo aver bevuto alla divina fonte della memoria, ritorna alla sua condizione originaria ed è fatta degna di assurgere alla sfera degli eroi. Il tempo, in cui ogni istante divora l'altro, è morte e oblio. Che è ciò che si racconta ebbe a dire una volta il pitagorico Parone ad Olimpia proclamando il tempo re dell'ignoranza. Ed è così che la storicità viene interamente svalutata.

Ma, mentre per l'orfico l'evasione dal tempo si compie nella sola logica dell'evento, come annullamento dell'*hic et nunc* nell'infinità dell'Uno in cui culmina il rapporto ch'esso ha col *periechon*, il pitagorico, pur vivendo, e non potendo non vivere, in quanto a contatto col «sacro», l'*unio mystica* con l'Uno, a questa evasione ne aggiun-

ge un'altra, o, meglio, la determina in un'altra, quella costituita dalla piena adeguazione del soggetto all'oggetto nella contemplazione delle forme. Sotto questo aspetto tutto il platonismo è già in Pitagora. Non senza ragione l'Aristotele platonizzante del *Protreptico* si rifà a Pitagora, come a colui che primo aveva indicato nella contemplazione il fine più alto dell'uomo. «Interrogato – egli scrive – Pitagora quale fosse il fine a cui Dio e la natura ci hanno generati, rispose: – Per contemplare il cielo; e se stesso disse contemplatore della natura e per questo venuto al mondo».

E qui è da parlare della dottrina dell'eterno ritorno attestata da Eudemo (fr. 51 = B 34 Diels) e da Dicearco (ap. Porph., *Vit. Pyth.*, 19), secondo la quale le cose ritornano individualmente identiche, e il tempo, abolita ogni distinzione di prima e di poi, viene ad essere «uno e il medesimo». Lo Zeller negava che essa potesse venire interpretata come ciclica formazione e dissoluzione del cosmo, al cosmo invece l'han riferita Gomperz e il Rostagni. Comunque la cosa s'intenda, le conseguenze, per ciò che riguarda la condizione dell'uomo, non mutano, e sono gravi. Perché una tale dottrina viene a contraddire in pieno l'escatologia pitagorica, rendendo vana e temporanea la liberazione dell'anima dal ciclo delle rinascite. Nel fatto tanto Parmenide che Aristotele la ignorano, anzi combattono proprio la dottrina opposta di una nascita assoluta nel tempo (Parm., B 8; Arist., *Met.*, XIII, 3, 1091 a 12), e pertanto dal non-essere.

Che questa e non la ciclica fosse la dottrina pitagorica è confermato ancora dalla interpretazione che di essa veniva data in età tarda, e di cui abbiamo testimonianza in Stobeo (I, 420). Secondo questa interpretazione, Pitagora avrebbe parlato della nascita del mondo intendendola secondo il concetto ($\chi\alpha\tau' \epsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha\nu$) e non secondo il tempo. Che Pitagora potesse distinguere concetto e tempo, è cosa naturalmente che, e per la sua età e per quella immediatamente posteriore fino a Platone, non ha senso, ma quei tardi interpreti, pur dicendo cosa che formalmente non era vera, vedevano il vero, perché il tempo originario del cosmo non poteva avere per lui valore diverso da quello che aveva per i cosmologi del mito. In effetti Alcmeone considerava eterno il cosmo e periture le specie viventi, quello perché i cieli si muovono di moto circolare e però ininterrotto, queste perché non riescono a «congiungere il principio con la fine» (A 12, B 2). La stessa dottrina è in Filolao (B 12).

Ciò non significa che Pitagora il cosmo non lo affermasse nato, significa solo che, per l'ambiguità concettuale in cui ancora il suo pensiero si muove, e che è la sola che spieghi la coesistenza della teologia e dell'escatologia orfica e della *theoria* del numero delle forme, genesi ed eternità del cosmo non erano ancora sentiti come contraddittori.

La contraddizione sarà rivelata da Parmenide, e a Parmenide risponde il ciclo cosmico di Empedocle, così malamente conciliabile con la escatologia orfico-pitagorica delle *Purificazioni*. Ma i cicli cosmici non erano già in Anassimandro? E che cosa impediva a Pitagora, che pure ne conosceva l'opera, di accettarli? La dualità di finito e infinito, che la scoperta della forma gli rendeva indialezzabile.

Ritornando alla testimonianza di Eudemo, essa non può valere che per i Pitagorici del suo tempo, ciò che, a parte tutto quello che sopra s'è detto, è già dimostrato dalla forma stessa in cui la dottrina viene presentata. Di identità individuale («secondo il numero») opposta a un'identità formale («secondo la forma») non si poteva parlare se non dopo Platone.

Eraclito anti-pitagorico

La scoperta delle forme, depotenziando l'infinito, e contrappo-
nendolo sul piano ontologico al finito, aveva spezzato in una dua-
lità irriducibile stendentesi per tutta la serie delle opposizioni l'u-
nità originaria della *physis*-archè dei *physiologi* di Ionia, e separato
come realtà a sé l'anima, che fino allora aveva fatto tutt'uno con la
physis. Ne seguiva tutta una serie di antinomie, che il concetto di
harmonia, intesa come «proporzionata contemperanza» (Alcm., B 4,
cfr. Parm., B 16, Emp., B 61) di parti, lasciando ciascun elemento fuo-
ri dell'altro e riducendo i rapporti a giustapposizioni geometriche e
spaziali, non faceva che mettere maggiormente in evidenza. Tragica
addirittura si fece la distanza che le separava, quando la scoperta
dell'irrazionalità della radice quadrata di 2 portò la contraddizione
nel seno stesso della forma. Su questo sfondo s'intendono Eraclito
e Parmenide, l'uno, che, per ricostruire l'unità della *physis*, nega le
forme e dialettizza gli opposti, l'altro, che, fisso lo sguardo all'i-
dentità indialezzabile della forma, relega ogni opposizione nella
sfera dell'apparenza, e proclama la verità invincibile dell'essere.

Eraclito conosce Pitagora e ne combatte la *polymathie* e l'*histoire*,
«utili solo a creare inganno» (così credo d'intendere il *ἄλλο-
τεχνίη* del fr. 129, che considero autentico: cfr. fr. 40 e 81), quel-
le *polymathie* ed *histoire* appunto, che non sono possibili se non
nella sfera della forma e della *theoria*. Ma della forma Eraclito è
nemico. «Morte è quanto svegli vediamo, e quanto vediamo dor-
mendo è sogno» (fr. 21). Perché la forma, e cioè «quanto vediamo»,
esso stesso codesto «vedere», separa e arresta e costituisce a «cosa»

ciò che invece è in perenne «fluire»: un inganno degli occhi che gli uomini «desti fa simili a quelli che dormono ed hanno ciascuno il suo mondo», laddove, se veramente si è desti, «il mondo è uno e il medesimo per tutti». «Tutto è uno», e non c'è nulla di separato: di un'unità che porta in sé la molteplicità e la «guerra», la quale, come è ogni guerra, non è di uno solo ma «comune ad ambedue», e non divide se non in quanto unifica, e non unifica se non in quanto divide.

I contrari, che nelle tavole pitagoriche stavano l'uno di fronte all'altro, qui non sono se non in quanto l'uno è per l'altro, discordi perché concordi e concordi perché discordi. E la realtà non è né dell'uno né dell'altro, ma della loro «armonia», armonia non statica e speculare, ma dialettica e dinamica, in cui è la «tensione» d'ambedue gli estremi, *palintonos*, come dice Eraclito, perché dall'uno torna (*palin*) all'altro e dall'altro all'uno, come è l'armonia dell'arco e della lira. Come tale, essa è e non può essere che «invisibile», e si coglie non col *nous*, ma col *logos*, e cioè col discorso, il quale, in quanto è discorso, non si ferma in nessuna parola, ma passa dall'una all'altra, ed è sempre in tutte e in ciascuna, e le unifica in qualcosa che non si lascia ridurre allo spazio, e si muove col tempo.

Ma, come ogni contrario è insieme l'altro, questo moto non procede in avanti se non per tornare indietro, e non prima va e poi ritorna, ma è in ogni punto insieme andata e ritorno: «una e la medesima è la via in su e la via in giù» (fr. 60). Il che non significa che sia sempre al medesimo punto, ché allora non sarebbe più moto, ma che in ogni punto è insieme arrivato e si parte, e congiunge la retta ed il cerchio. Ciò che Eraclito esprime con l'immagine della vite, dove «la via retta e la curva sono una e la medesima» (fr. 59). Che è la condizione stessa del cerchio, ove lo si guardi non nell'immobilità del suo centro, ma nel moto inarrestabile e continuo della «periferia, dove ogni punto è principio e fine» (fr. 103). E questo cerchio è la realtà, ed è perciò che «noi entriamo e non entriamo nello stesso fiume, e insieme siamo e non siamo» (fr. 49). E questo è anche il tempo, mobile insieme ed immobile, identico sempre e diverso sempre, e di cui è simbolo il sole, che «è sempre nuovo» (fr. 6), ma è sempre anche il medesimo, perché «ogni giorno è identico all'altro» (fr. 106). Di qui il paragone col «fanciullo che gioca con le tessere della scacchiera», e non compone le sue figure se non per iscomporle e, quando le ha scomposte, le ricompone di nuovo.

La didattica degli opposti e il circolo del «logos»

Ogni istante e in ogni punto il circolo è chiuso, ma un più grande circolo chiude la nascita e la morte del mondo, che, nato dal fuoco, viene al termine d'ogni «grande anno» consumato dal fuoco, per poi rinascere ancora e di nuovo perire, *ab aeterno in aeternum*. Il che dà un duplice tempo, uno mondano e uno estramondano, ma, poiché l'uno e l'altro sono circolari, e il secondo chiude e comprende il primo, se tutto fosse qui, la realtà sarebbe immobile, ed Eraclito non avrebbe negato le forme e dialettizzata l'opposizione di finito e infinito, se non per ricadere ancora nella forma e nel finito. Ma, nato dall'evento, il circolo non può non seguire la logica dell'evento. Perché non è «per l'impossibilità di spiegare il divenire» – come si dice – che Eraclito dialettizza i contrari e riduce tutto all'Uno, no: la ragione non è scientifica, è mistica, se possiamo adoperare questo termine nel senso in cui lo adopera ad esempio il Lévy-Bruhl. La scienza non ha fretta di concludere: è *historie* e *polymathie*, indaga e domanda, e cerca, e s'arresta su ogni forma, perché nasce dalla forma.

Così faceva, a malgrado dell'*apeiron periechon*, e della necessità che è giustizia, Anassimandro, così faceva Anassimene, così farà Erodoto, come aveva già fatto Ecateo. Ed Eraclito condanna Ecateo, come condanna Pitagora ed Esiodo, per la loro *polymathie*, e condanna Omero e quanti lo seguono, come irretiti «nell'inganno delle cose visibili» (fr. 56). L'Uno non è la conclusione di un ragionamento e di un'indagine, è l'intuizione prima a cui il ragionamento s'adegua e che rende inutile l'indagine, ed è anche per Eraclito il «divino», che trascende l'armonia dei contrari e trascende il circolo. E di contro al «divino» è l'anima, fatta di quel medesimo fuoco «semprevivente», che è il principio di tutte le cose, e che non entra nel circolo del divenire se non morendo come fuoco e facendosi umida, e questa sua morte considera «diletto» (fr. 77, dove va mantenuta la lez. dei mss.), e la cui sorte, dopo quella che noi chiamiamo morte, è «tale che né se l'attendono né se ne possono fare un'idea» (fr. 27). E nel rapporto tra Dio ed anima, il tempo rompe il circolo e si fa escatologico ed emerge sulla verticale, restituendo quella trascendenza che la dialettica dei contrari annulla. Eraclito

arriva addirittura a parlare di «sorti (*moirai*) maggiori che toccano alle morti (*moroi*) maggiori» (fr. 25), e di «resurrezione» e di anime fatte «custodi dei vivi e dei morti» (fr. 63). Ed escatologico si fa anche il tempo del mondo, perché «il fuoco quando verrà (a consumarlo) giudicherà e condannerà tutte le cose» (fr. 66).

È contro questo tempo escatologico che acquista senso il tempo storico dell'uomo, ma senso negativo, come è sempre il tempo profano di contro al tempo del «sacro», quale tempo dell'errore e del dolore: il tempo dei «dormenti, operatori e cooperatori di quanto accade nel mondo» (fr. 75), e che credono di avere ciascuno il suo mondo. Per modo che la svalutazione della storia è ancora più radicale di quello che non fosse per Pitagora.

Ma ciò che soprattutto è importante e va tenuto fermo è questo, che quell'Eraclito che, pur negando la scienza, della scienza si era servito a chiudere la realtà nell'assoluta continuità del circolo, da dissolvitore della trascendenza, quale viene spesso raffigurato dai moderni, che della sua dialettica si servono per concludere all'immanenza, in realtà finisce anche lui per esserne l'assertore. Di lui appunto si racconta che, seduto accanto al fuoco, a un ospite che s'era fermato sulla soglia, dicesse: «Entra, anche qui sono gli dèi». E in realtà solo nella vissuta presenza dell'*apeiron periechon* tutte le cose sono una, e solo questa unità vissuta permette al pensiero di affermare l'identità nella contraddizione e la contraddizione nell'identità. E chi di quell'unità non ha fatto esperienza, un tale «discorso» non può che trovarlo assurdo (fr. 1). Ma appunto perché essa è la condizione della dialettizzazione degli estremi e del circolo e li trascende, il circolo finisce col rimanere simbolico e non ha realtà se non in quanto, ricalato nell'evento, viene riassorbito dall'Uno.

Parmenide pitagorico

Se Eraclito chiama «sordi» quelli che non comprendono il suo «discorso» (fr. 34), Parmenide chiama «sordi e ciechi e istupiditi dal *thambos*» coloro «pei quali l'essere e il non essere sono e insieme non sono il medesimo, e la via di tutte le cose non va avanti se non per tornare indietro (*palintropos*)», uomini «che vanno errando ignari di tutto, a due teste, ed hanno a guida della loro mente smarrita la perplessità» (fr. 6). Perché «due sono le vie della ricerca, una la quale dice che è e non può essere che non sia, l'altra la quale dice che *non è* ed è necessario non sia. E la prima è la via della Persuasione e della Verità, la seconda rende impossibile ogni conoscenza. Giacché il non-essere non lo potresti mai conoscere (non arriveresti mai al termine) né enunciare» (fr. 2). E non lo potresti conoscere né enunciare, perché la conoscenza è *noema*, che si può tradurre sì con «pensiero», ma solo se per pensiero s'intenda il puro vedere del *nous*, ciò che è appunto il *noein*, e per la generale tradizione linguistica, e in quella specifica dei Pitagorici, da cui Parmenide proviene. E tale essendo il *noein*, dovunque è il *noein*, ivi è l'essere (fr. 3), «e la stessa cosa è *noein* e il *noema* che è, giacché senza l'essere, in ciò in cui esso si trova enunciato, non troverai il *noein*» (fr. 8, 34). E l'essere è «non generato e imperituro, intero nelle sue membra, incrollabile, senza termine a cui giungere, né si può dire di esso che una volta era o un tempo sarà, perché nell'ora esso è insieme tutto, uno e continuo»,¹ e «non è divisibi-

¹ ἐν συνεχῇ Simplicio: Asclepio, segnalato da M. Untersteiner in *L'essere di Parmenide è οὐλον non ἐν*, «Rivista critica di storia della filosofia», vol. XIX, 1955, pp. 5-23,

le» e «non si muove», e, «rimanendo il medesimo nel medesimo, in se stesso posa, e così rimane stabile nel luogo dove si trova, perché la forte Necessità lo tiene nei legami del limite, che lo chiude tutt'intorno, giacché non è lecito che l'essere sia senza limite, dato che non manca di nulla, e, se fosse senza limite, mancherebbe di tutto». E «poiché il limite è l'estremo, esso è perfetto e definito (*tetelesmenon*) da tutte le parti, simile alla mole di una rotonda sfera, a partire dal centro pari in ogni direzione» (fr. 8).

Tutto questo non s'intende se non partendo dall'originaria esperienza della forma quale era stata fatta da Pitagora nel numero-figura. Pitagora l'aveva vista come essenza, Parmenide la scopre come esistenza: l'esistenza-oggetto, quella che sola è propria dell'essenza ed è inseparabile da essa. Non che Pitagora distinguesse l'essenza dall'esistenza, o ignorasse l'esistenza. Questa distinzione si farà solo nel pitagorismo posteriore, quando ci si domanderà se le cose sono numeri per «imitazione» o «partecipazione» del numero. Per Pitagora non esiste ancora e non può esistere: il numero è cosa e la cosa è numero: essenza ed esistenza fanno uno. Ma, poiché il numero egli lo guarda in opposizione al non-numero, e il numero è *peras* e il non numero è assenza di *peras* e cioè *apeiron*, è l'essenza ch'egli vede innanzi tutto. E perciò può fare una cosa anche dall'*apeiron*, e dargli esistenza come «intervallo» tra unità e unità e come «contenente» di quell'uno che è il cosmo, e quindi anche essenza, determinandolo come *pneuma*.

Ora, Parmenide è l'esistenza di quell'*apeiron* ch'egli nega. Perché? Perché ha scoperto che essenza non v'è se non per l'esistenza né esistenza se non per l'essenza, o, come egli si esprime, che dove è il pensiero (*noein* = vedere) e la parola, ivi è l'essere, e dove è l'essere, ivi è il pensiero e la parola che il *noema* e l'*einai* sono una e la medesima cosa. Ma questo non sarebbe bastato a negare l'esistenza dell'*apeiron*, perché per Pitagora l'*apeiron* era anche un *noema*, se pur degradato e determinabile solo per rapporto a un *peras*. Bisognava quindi negare ch'esso potesse essere un *noema*, e ciò era possibile solo identificando la pensabilità (essenza) e l'essere (esistenza) col *peras*, e cioè con la forma. Che è quello che fa Parmenide, ed è

δα οὐλοφύεις, «intero nella sua natura», ed è lezione, come io credo, da accogliere: ἐν συνεχῆς, che la equivale, ne è la glossa.

lì la chiave di volta di tutto il suo pensiero: «la possente Necessità lo tiene nei legami del *peras*, che tutt'intorno lo stringe, giacché non è *themis* che *to eòn* sia *atèleuton*»!

L'essere come forma e la forma come unità d'essenza e d'esistenza

Quale di questi tre termini manchi, tutto crolla. Precisiamone il rapporto. Parmenide dice: due sono le vie dell'indagine: una dice è, l'altra dice *non è*. «È» si può pensare ed enunciare, «non è» non si può né pensare né enunciare. «È - non è», due verbi, non due sostantivi: l'esistenza, la pura, nuda esistenza, affermata o negata. Ma l'affermazione e la negazione non sono due semplici enunciazioni, sono ribadite da un «non poter non» e da un «essere necessario che». Di dove questa necessità? Dal *noein*, «perché una e la medesima cosa sono il *noein* e l'*einai*» (fr. 3 che continua il fr. 2); e sono la medesima cosa, perché non c'è *noein* che non dica è, e senza l'«è» non ci sarebbe il *noein* (fr. 8, 34). Senza l'«è», che è come dire: se «è» non è «è», e cioè se «è» non è «è - è». E questo è il *noein*: la specularità dell'«è», specularità che è nell'«è» stesso, non nel *noein* più l'«è», separati l'uno dall'altro e messi l'uno di contro l'altro, nel qual caso non ci sarebbe né il *noein* né l'«è». L'«è» non è se non in quanto è speculare: «è - è». Ciò che Parmenide esprime dicendo che esso è «*tautòn*, e rimane fermo nel *tautòn*, e posa *kath'heautò*» (fr. 8, 29). Ed è per questa specularità che è il *noein* ed è uno e identico con l'«è». Ed è qui l'essenza, in tale specularità, l'«è - è» dell'*ὄντως ὄν* di Platone e del *τὸ τί ᾗν εἶναι* di Aristotele: l'esistenza specchiata in se stessa.

E da questa specularità è anche il *peras*. Immediatamente di seguito al verso ora riportato parla appunto Parmenide, ricollegandosi a ciò che precede con un «infatti» (*gar*), della «possente Necessità che tiene l'essere nei legami del *peras*» (v. 30). Il *peras* è appunto quell'«è» in cui l'«è» si riflette, e che sempre lo chiude. Ed ha il suo principio nel centro (*messothen*, v. 13) non nella periferia, nell'«è», che «posa in se stesso», e di cui è lo specchio. Di qui il paragone con la sfera. Fuori della quale non c'è nulla, perché se ci fosse qualcosa, sarebbe essere, e allora sarebbe dentro la sfera e non fuori. Con che non si deve asserire, come hanno fatto alcuni moderni, che que-

sta sfera va immaginata come dinamica e non statica, estendentesi all'infinito e non finita, perché, se la si pensa staticamente come sfera finita, fuori di sé lascerebbe a limitarla il non-essere. Che è una solennissima sciocchezza, di gente la quale non s'accorge di dare l'esistenza alla non-esistenza, perché il non-essere non può limitare la sfera dell'essere se non in quanto esiste, e cioè, nel linguaggio e nel pensiero di Parmenide, in quanto non è più non-essere, ma essere!

Questa sfera è statica e non dinamica, assolutamente statica (*me-non, keitai!*, v. 29), e non ha dimensioni, perché è fuori dallo spazio, e fuori di sé non lascia nulla: non perché essa occupi tutto quello che è concepibile come esterno ad essa, ma perché questo esterno non esiste e non è concepibile, quali che siano le dimensioni di essa.

Che è ciò appunto che è proprio della plastica e della pittura greca, e che Aristotele insegna dello spazio, che è dentro e non fuori del cosmo, e di un cosmo che è finito e non infinito. L'infinito è per Parmenide il non-esistente, e quando Melisso fece quest'essere infinito, fu un passo indietro e non avanti, perché ridiede esistenza, almeno possibile, al non-essere, e per toglierlo di mezzo lo fece ingoiare all'essere.

E qui tutto quello che s'è detto, va capovolto: perché non è partendo dall'è dell'esistenza che si arriva all'«è - è» dell'essenza e al *peras* e alla forma, ma è la forma che rivela l'essenza, e l'essenza rivela l'esistenza, l'esistenza-oggetto, la quale non è mai senza l'essenza, e non può venirne separata, senza passare per intero nella sfera dell'esserci e dell'evento, e, cessando di essere quell'esistenza che, come esistenza-oggetto, avrebbe dovuto garantire la realtà dell'essenza e la «cosa», trasformarsi nella «mia» esistenza ed ingoiare l'essenza.

E di fatti, prendete il *tode ti*, con cui Aristotele designa la sostanza, e dove il *tode* vale «questo» ed è l'esistenza, e il *ti* o «che» sta per il nome che di volta in volta accompagna il «questo», ed è l'essenza. Provatevi a isolare il *tode*: non ci arriverete mai. Per quanto voi scendiate nella scala delle determinazioni dell'essere, vi trovate sempre davanti a un *tode ti*. E quando l'ultimo *ti* scompare, anche il *tode* dilegua, per lasciarvi con l'esserci del vostro dito teso (il dito di Cratilo!), da cui il «questo», come puro e semplice «questo» pendeva. E allora, a meno che con Hume voi non richiamiate il *ti* su quel dito, dell'essere non vi resta che l'*hic et nunc* dell'evento con intorno la periferia infinita del Nulla o di Dio.

Ma non dovete trarne le conclusioni di Hume e dire che dunque le «cose» non esistono se non come «vostre impressioni», perché in tal modo avrete sostanzializzato il «voi», e non avete nessun diritto di negare alle «cose» l'esistenza che concedete a voi stesso, e che non è tale se non per l'essenza che avete richiamata sul vostro dito. E allora viene Kant e da quel dito vi tira fuori l'Io trascendentale, resuscitando, ma con ordine invertito, quella stessa metafisica di Parmenide, ch'egli credeva sepolta per sempre. Ma c'è il noumeno. Appunto! Come di fronte all'*Aletheia* di Parmenide c'è la *Doxa*. E l'equiparazione non faccia scandalo, perché, una volta invertito l'ordine d'intelletto e d'essere, anche quello della «Verità» e dell'«Opinione» s'inverte. Con questa aggravante tuttavia, che il fenomeno essendo la verità per noi, il noumeno era la verità in sé, ma questa per Kant doveva obbedire allo stesso principio d'identità e alla stessa specularità che alla prima era garantita dall'Io trascendentale, e cioè dall'Intelletto. Perciò i suoi successori non ebbero difficoltà di ricondurre l'una all'altra. Solo Schopenhauer capì che cosa in quel noumeno s'annidava, e lo chiamò Volontà. Perché vi s'annidava quell'esserci in relazione di polarità col *periechon*, che era il correlativo del *tode* in quanto «questo», e che, cacciato da quel dito eretto a Io trascendentale, s'era rifugiato nella «Cosa», la «Cosa» appunto «in sé», e «in sé» dell'«in sé» dell'Uno, non di quello dell'Essere che si specchia sempre nell'Intelletto. Da Schopenhauer verrà poi Nietzsche, uno dei santi padri dell'esistenzialismo.

L'esistenza-oggetto non c'è che nella sfera della forma e non è mai separabile dall'essenza, e, appena le separate, o ciascuna riprende quello che le avete tolto, o l'una e l'altra si annullano per lasciarvi al solo esserci. Che è il medesimo che accade nell'aporia della divisibilità di Zenone. Fin che la divisione procede, voi avete sempre una linea, e quando la divisione, come credeva Zenone, è finita, al posto del punto, che sarebbe dovuto essere il principio della linea, c'è il nulla. Più coerente Anassagora gli obbiettava che la divisione non può finire, perché il non-essere non è, e per quanto si proceda, ci si trova sempre di fronte all'essere. Ma quel punto che non potete contemplare nell'essere, lo vivete nell'esserci, dove ogni forma è scomparsa e con essa l'esistenza-oggetto che dovrebbe far da sostrato all'essenza.

E quel che s'è detto del *tode*, vale anche per il *ti*. Solo nel *logos*, e cioè a parole, il *ti* si lascia separare dal *tode*, non mai nel fatto e cioè nella percezione, sia essa dell'intelletto o del senso, la cui distinzione non ha più significato quando si è sostanzializzato l'esserci. Nella percezione che, come vedremo, non va confusa col senso, ogni *ti* ha sempre il suo *tode*, e quanto all'esistenza che diciamo obbiettiva, non è possibile fare nessuna differenza tra quella dell'ente contemplato dal matematico e il tavolo al quale scrivo: l'una e l'altra sono rivelate dall'essenza e garantite da essa. Ché, se la loro realtà voi la fate garantire da me, o io sono il soggetto assoluto dell'idealismo, e quindi sempre un'essenza che in sé involve l'esistenza, o questo mio esserci, in cui quell'esistenza si annulla.

Ma intanto nel *tode ti*, se il *tode* vuol dir «questo» ci siamo ed io e la cosa. Appunto, e qui è il mistero del senso: perché io ci sono come esserci, e, in quanto c'è la cosa, ci sono e non ci sono, e, in quanto ci son io, la cosa c'è e non c'è. Di che parleremo a suo luogo. E per ora basterà dire che, l'una esistenza escludendo l'altra, la coscienza continuamente le scambia. Ed è dallo scambio surrettizio tra l'esistenza dell'essere rivelata dalla forma e quella dell'esserci vissuta in atto nell'evento che dipende, a seconda dei gradi in cui la loro originaria opposizione viene composta, il perpetuo oscillare della filosofia dal nominalismo al realismo, dallo scetticismo al dommatismo, dal misticismo al razionalismo, e quanti altri -ismi si escogitano a definire le sue posizioni: un oscillare, che, per essere le due categorie inconciliabili (almeno finora lo sono state), fa assomigliare il filosofo a quel malato di Dante che «con dar volta suo dolore scherma».

E però il compito che oggi s'impone, se vogliamo ripulire le stalle di Augia del nostro pensiero delle sedimentazioni che l'ingombrano e che, nel presupposto di validità già acquisite, operano con tutta l'ambiguità e la polivalenza che è propria dei miti, il compito più urgente è di accertare con analisi rigorosa quale e quanta sia la parte che questi due sensi, se così possiamo dire, dell'esistenza hanno avuta nell'elaborazione dei singoli sistemi. Ma quest'analisi non va limitata alla sola sfera del pensiero riflesso, va estesa a tutti i campi in cui si manifesta l'attività dell'uomo: non per il presupposto storicistico, per cui, comunque s'intenda la storia, ogni verità è figlia del suo tempo, presupposto che non è possibile se non sulla base di una determinata metafisica, ma perché la filosofia non è che una

delle parole con le quali l'uomo esprime le sue posizioni verso l'essere, e non ne riflette che una parte, e, oltre la filosofia, v'è l'arte e la religione, e v'è la politica, e v'è il costume, e ciascuna di queste manifestazioni ha nella specificità del suo linguaggio la possibilità di dire cose che la filosofia presuppone, ma non riesce sempre ad esprimere, né sempre ne ha coscienza.

La storia della filosofia non può più essere fatta come storia della pura e nuda filosofia. Chi dal v secolo d'Atene tolga, a mo' d'esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro tolga tutti i termini concreti, per lasciarvi solo gli astratti. E quel che si dice per la filosofia, vale per ogni altra forma di attività umana. La scienza che ha ad oggetto l'uomo, in una qualunque delle sue manifestazioni, o è scienza di tutte o non è. Quando si credeva di poter dedurre tutto da un unico principio, si poteva anche credere che a tutto bastasse la filosofia; oggi questo non è più possibile. E come lo storico della filosofia dev'essere anche lo storico della letteratura, dell'arte, della religione e così via, non sul piano filologico, che è il solo in cui, entro certi limiti, si ammette la specializzazione, ma su quello strutturale e fenomenologico, allo stesso modo deve fare lo storico di ogni altra di queste discipline.

Ciò non è possibile, se non si è in possesso di categorie abbastanza larghe da permettere, salvo il principio dell'analogia, il passaggio dall'uno all'altro genere, e queste categorie devono essere fenomenologiche e non ontologiche. Per noi queste categorie sono la forma e l'evento, e ci sembrano esaustive, perché, la forma è sul piano del fenomeno quello che l'essenza-esistenza sul piano dell'essere, e solo nell'evento si rivela l'esistenza che esclude l'essenza, e cioè l'esserci o *Dasein*; e l'essere, per quello che finora ne sappiamo, è o essenza-esistenza o esserci, e *tertium*, almeno finora, *non datur*, giacché la filosofia dello spirito non è che il rovesciamento della filosofia dell'essere.

Ma per tornare a Parmenide, è solo perché l'esistenza è quella rivelata dalla forma, che egli può negarla al non-essere. L'unico argomento, infatti, è che esso è impensabile, e tutto ciò che è pensabile, è essere. Ma questo argomento, come abbiamo visto, non è valido se non in quanto s'ammetta che condizione del pensare sia il *peras*, e cioè la specularità in cui l'essere come forma si chiude. Di qui il concetto della «Verità perfettamente rotonda» (fr. 1, 29),

in cui «la sfera perfettamente rotonda» dell'essere si riflette. Solo negando questa condizione Leucippo e Democrito potranno affermare l'esistenza del non-essere identificato col vuoto, ma non era che una costruzione logica, ambigua ed assurda, e fu di breve vita. Epicuro la mantenne perché quel vuoto egli e molti dell'età sua lo vivevano come nulla alla periferia dell'evento, il medesimo nulla dell'esistenzialismo moderno.

Parmenide non fece che portare al limite la visione della forma, quale era apparsa a Pitagora, vuotandola di ogni contenuto e riducendola alla nuda identità dell'essere. Normalmente lo si fa arrivare a questa identità dalla riflessione sull'Uno, riattaccandolo, come fa Aristotele e aveva fatto Platone, a Senofane. Ma l'Uno di Senofane è l'Uno dell'evento, il «divino» che non esclude la pluralità, la comprende: il Tutto, e da esso non si arriva all'essere di Parmenide, che non è il tutto se non in se stesso, e la molteplicità la esclude dentro, non fuori di sé, perché è assolutamente irrelativo e fuori dello spazio. Perciò può essere moltiplicato, rimanendo sempre in sé chiuso e assoluto, come lo moltiplicarono gli Atomisti, e lo moltiplicò Aristotele nei suoi motori immobili. Nessuno dei frammenti di Parmenide ne afferma l'unicità, ed Eudemo (A 28) giustamente osservava che egli non l'aveva dimostrata. Il primo ad affermare e a dimostrare l'unicità fu Melisso, ma perché l'aveva fatto infinito.

Quanto a Zenone, egli negò la molteplicità, non partendo dall'identificazione dell'essere col tutto, ma col noto argomento che, se gli enti sono molti, hanno un numero determinato, ma, poiché tra l'uno e l'altro c'è posto per altri infiniti, sono di numero infinito (B 3), argomento il quale ammette appunto che, per quanto riguarda l'essere considerato in se stesso, nulla osta a che esso venga moltiplicato.

Verità e Apparenza

Il che tutto sta a confermare quello che dell'analisi stessa dei frammenti di Parmenide ci era risultato, e cioè che l'essere non è altro che la forma *qua talis*. E fu un salto altrettanto grande quanto quello già fatto da Pitagora, ed egli ne ebbe coscienza, e la Verità se la fece rivelare da «La Dea». La quale Dea gli espone anche le

«opinioni dei mortali», che a quella verità contraddicono, e che in gran parte non sono che la cosmologia dualistica dei Pitagorici con delle aggiunte dovute allo stesso Parmenide e che noi non siamo in grado di controllare.

Se Parmenide ritenesse entro certi limiti valida questa cosmologia o la esponesse solo per mostrarne la contraddittorietà, e pertanto senza metterci nulla di suo, ma come «opinione» degli altri, è cosa che si è discussa dagli antichi e si discute dai moderni. L'ipotesi vera è la prima, per ragioni di fatto e di diritto. Di fatto, perché egli stesso la dà come la «interpretazione più probabile del cosmo» (fr. 8, 60-61), e in secondo e terzo luogo, per tutta la teologia ch'egli vi mise dentro, e nella quale non poteva non credere, e per la elaborazione abbastanza sviluppata delle dottrine esposte, quali possiamo intravederle dai frammenti e dalle testimonianze, e che non avrebbe avuto senso, se l'intento fosse stato polemico e negativo.

Quanto alle ragioni di diritto, l'opposizione tra l'*Aletheia* e la *Doxa* è contraddittoria: l'una afferma quello che l'altra nega, e viceversa. Quindi, o l'una o l'altra, e *tertium non datur*. Senonché – e qui è il punto – l'una non può essere sostituita all'altra, e l'*aut aut* si traduce in un *et et*. Perché? Per due ragioni che s'intrecciano l'una con l'altra e si chiudono in una insuperabile antinomia. E di fatti: posta l'*Aletheia*, il mondo non si spiega, e l'unica che lo spieghi è la *Doxa*. Se si trattasse solo di spiegare il mondo, non sorgerebbe nessuna difficoltà: si cambia segno e quella che è *Aletheia* si fa *Doxa*, e alla *Doxa* si dà il rango dell'*Aletheia*. Ora, il problema potrebbe ridursi a questo, soltanto nel caso in cui la verità consistesse nell'adeguare la rappresentazione alla cosa, ma Parmenide ha ereditato da Pitagora un altro concetto della verità, quella che Pitagora aveva scoperto nella visione della forma, e che consiste nell'adeguarsi della rappresentazione alla rappresentazione, o, quel che fa lo stesso, della cosa alla cosa, e questa verità, una volta che egli nella forma è arrivato a vedere l'esistenza e che essa è inseparabile dall'essenza, si chiude in tale circolo, da imporsi con una «necessità» che nulla può mai vincere al mondo.

Di qui l'impossibilità assoluta di sostituire la *Doxa* con l'*Aletheia* e l'*Aletheia* con la *Doxa*: la *Doxa* spiega il mondo e salva i fenomeni, ma è in contraddizione con se stessa, e quindi, se ha la necessità del fatto – perché quello è il mondo, un «è» che insieme è un

«non è» – non ha la necessità del diritto, la quale vuole che «è» sia «è» e «non è» sia «non è»; l'*Aletheia* ha la necessità del diritto, ma non può arrivare a quella del fatto e non spiega il mondo. E però né l'*Aletheia* può eliminare la *Doxa*, né la *Doxa* far dimenticare l'*Aletheia*. Ma il nome di *Aletheia* spetta solo all'*Aletheia*, perché dietro di essa è la forma, gl'indistruttibili «legami del *peras*». Le spetterà solo e sempre fin che sarà vista la forma: non appena questa si oscurerà, l'«è» tornerà a confondersi col «non è», e il nome dell'*Aletheia* passerà alla *Doxa*.

L'opposizione apparsa già nei filosofi ionici, venuta alla coscienza di sé in Pitagora, si rivela come antinomia in Parmenide: antinomia tragica, insanabile, e fino ad oggi non sanata, ed oggi più tragica che mai. Perché è l'antinomia della forma e dell'evento, irriducibili l'una all'altro, e la Grecia l'aveva vissuta nell'*Iliade*, nel xxiv canto, la prima tragedia greca, dove Achille è annientato non meno di quel Priamo che si prostra ai suoi piedi, e, dopo il terrore del nulla che li ha accomunati nel pianto, seggono l'uno di fronte all'altro, ed «il Dardanide Priamo ammirava Achille, quanto era grande e bello, simile ai numi a vederlo, e Achille ammirava il Dardanide Priamo, contemplando la maestà del suo aspetto, e ascoltandone la parola».

E la prova decisiva che l'opposizione della Verità e dell'Opinione fosse da Parmenide stesso considerata un'antinomia, ce la dà Zenone, i cui argomenti mirano ad altro che a difendere l'Uno che si regala a Parmenide, ché anzi egli proprio nell'Uno porta la guerra, di cui dimostra insieme la necessità e la inconcepibilità, ma esasperano ancora all'estremo la contraddizione di essere e non-essere, che il suo maestro aveva rivelata, staccandola dai fenomeni e inseguendola in quella del puro pensiero.

L'eredità di Parmenide e dei Pitagorici

L'antinomia di Parmenide pesa su tutta la filosofia posteriore. I primi che tentarono di conciliarla furono, in Sicilia, Empedocle, e, in Atene, Anassagora. Anassagora è più vecchio di Empedocle di circa un decennio, ma Aristotele lo considera più giovane di lui per le opere. Noi possiamo dire che, libero del misticismo orfico-pitagorico, che, per quel tanto ch'egli riusciva a distogliere lo sguardo da quella terribile verità dell'essere, era ancora l'unica tavola di salvezza di Parmenide, era più atto a trarne le conseguenze. Empedocle invece ci è in pieno, ed è più vicino a Pitagora che a Parmenide. Uomo di scienza e d'azione, taumaturgo e profeta, è la figura più esagitata del suo secolo, dionisiaco e apollineo insieme, ma più l'uno che l'altro, unisce in sé tutte le opposizioni di cui Parmenide aveva mostrato la contraddizione insuperabile.

E il suo sistema è semplice. L'essere è e il non-essere non è? Benissimo, ma l'essere non è uno: Parmenide infatti non l'aveva detto, né poteva dirlo, perché il suo essere era la forma. E allora: aria, acqua, terra e fuoco, i quattro elementi, sempre identici a se stessi, che non nascono e non muoiono, e al posto della nascita e della morte metteremo l'unione e la separazione. Ma perché dalla loro unione nasca qualcosa, è necessario farli entrare l'uno nell'altro. E qui lo soccorre quella cosa paurosa e, come mostrerà Zenone, inconcepibile e assurda, che è l'infinita divisibilità che i Pitagorici avevano scoperta nell'incommensurabilità del lato del quadrato con la diagonale.

Mitizzazione del principio del movimento

L'essere di Parmenide essendo forma e non avendo dimensioni, basta conservargli l'unità qualitativa: in qualunque dimensione esso venga concepito, esso è sempre identico a se stesso ed è tutto l'essere. Ma dev'esser ridotto per intero alla qualità, sì che la divisione cada sempre fuori dell'essere. Empedocle invece gli dà anche una figura, materializzando la sfera dell'onnisp specularità dell'essere di Parmenide (che è ciò che del resto fanno molti degli interpreti moderni), e una quantità, che in ciascun elemento è pari a quella degli altri. Ne segue che la divisione, incidendo nell'essere, ne nega, anche se in parte, l'unità. E, poiché divisibilità non v'è se non nel movimento, e l'essere per sé non si muove, la causa, non potendo essere che esterna, dev'essere tuttavia tale da poterlo permeare, e quindi non più forma, ma forza. E non può essere semplice, deve essere duplice, perché, se fosse semplice, agendo in un unico senso, il cosmo non potrebbe mantenerlo che per un determinato tempo, passato il quale, non vi sarebbe più se non il caos dell'infinita divisione. Ed ecco il salto nel mito: l'Amore e l'Odio, che, essendo forze e non forme, sono con l'essere in aperta contraddizione. Empedocle non la vede, perché il cosmo per lui è il «divino» e quelle due forze sono espressione di esso. Ma è proprio il «divino» che l'essere-forma di Parmenide aveva eliminato dal mondo.

E non solo in quanto forze l'Amore e l'Odio sono in contraddizione con l'essere, ma perché, mentre gli elementi, ciascuno per sé sono irrelativi l'uno all'altro, come appunto devono essere, Amore e Odio, che sono due contrari, sono in relazione dialettica, e ridanno realtà a quel non-essere che l'essere nega ed esclude. E la contraddizione, come osserverà Aristotele, se la portano già in seno, perché l'Amore per unire gli elementi e mescolarli l'uno con l'altro, deve romperne l'unità e dividerli, e l'Odio che li separa, invece li unifica ciascuno con se stesso. Nella loro dialetticità naturalmente si devono chiudere in circolo, ed ecco il ciclo di unione e separazione del tutto, che l'alternarsi delle due forze produce. Di qui due momenti: uno in cui i quattro elementi sono uniti dall'Amore nella totalità di quello che Empedocle chiama lo Sfero, l'altro in cui sono interamente separati: due attimi di staticità tra il duplice e

contrario moto dei due processi. Né nell'uno né nell'altro c'è posto per il mondo: esso non può aversi che nei momenti intermedi, e quindi si ha due volte, una volta quando dall'uno si va al molteplice, e una volta quando dal molteplice si va all'uno. Nel primo l'Amore va gradatamente cedendo il posto all'Odio, nel secondo l'Odio all'Amore.

Vedremo quale uso Empedocle ne farà nella sua escatologia. Per ora son da osservare ancora due cose. La prima è che l'assoluta irrelatività degli elementi e la loro divisibilità all'infinito, porta alla comparsa di un concetto di cui fino allora non s'aveva nessuna esperienza, la *tyche*-caso. Empedocle non ne ha coscienza intera, ma essa c'è. All'ordine attuale del mondo non s'arriva che attraverso una serie di combinazioni casuali alle quali sopravvive solo quella che ha forza di resistere: gli uomini e gli animali e le piante sono precedute dai mostri: la stessa intelligenza dell'uomo è opera di questi incontri casuali (fr. 103: «per volontà della Tyche tutti gli esseri arrivarono alla coscienza»). Posta la molteplicità degli entiforma, ogni relazione non può essere che contingente.

La seconda cosa è questa: l'essere in Parmenide era forma, e l'infinito era negato appunto perché privo di forma: in Empedocle l'essere-forma è degradato a materia, e il suo ruolo della forma è assunto dall'infinito e cioè dal non-essere: sono infatti le infinite possibilità di combinazione degli elementi infinitamente divisibili e l'assoluta assenza di determinazione e cioè di forma in cui consiste la *tyche*, che son causa del cosmo! Contro di che Platone protesta (*Legg.*, x, 889 b = Emped. A 48). Ma egli, che pure ne sa tanto più di Empedocle, deve ricorrere al mito per dar ragione dell'ordine del mondo. In realtà, poste le forme, e, se volete, dite pure l'essere, purché v'intendiate quello che v'intende Parmenide, e cioè l'esistenza che è una con l'essenza, ogni forma essendo assoluta e irrelativa all'altra, tutto quel che può nascere, non può avere altra causa che il caso, e cioè il nulla.

L'escatologia di Empedocle

Empedocle di tutto questo non ha la minima coscienza, perché per lui il mondo è «dio» (cfr. B 34), e con altrettante divinità sono

identificati i quattro elementi (B 6). Che non è interpretazione allegorica e riduzione a fenomeni della natura delle rappresentazioni religiose ch'egli trovava nella tradizione mitica, ma riassunzione della fisica nella teologia. E alla fisica aggiunse l'escatologia orfico-pitagorica delle *Purificazioni*: l'immortalità delle anime, la loro trasmutazione attraverso tutte le forme del reale ad espiazione delle colpe commesse nelle vite precedenti, il loro ritorno attraverso la purificazione alla sfera del «divino» (B 147). Con che viene non solo annullato il tempo lineare dell'evoluzione naturale, ma anche quello circolare dei periodi mondani, superato nella verticalità della trascendenza, che, negata nella sfera teoretica, viene restituita in quella religiosa. E valore simbolico ed escatologico viene ad avere anche l'età dell'oro posta all'inizio di ciascuno dei cicli cosmici dominati dall'Amore, così come con valore opposto si presentano quelli dominati dall'Odio, e, in questa alternanza del Bene e del Male, il mondo e la storia vengono condannati quanto lo sono nella *Doxa* di Parmenide.

*Separazione dell'intelletto e dell'essere.
La scienza come «historie»*

Anassagora muove dallo stesso principio parmenideo dell'essere da cui muove Empedocle, ma ne aggiunge un altro, che è il principio dell'*historie* ionica, e, rispetto alla deduzione a cui il primo conduce, rappresenta il momento dell'induzione. Lo troviamo enunciato al fr. 21: «vista delle cose invisibili le visibili». Ma nella forma in cui comunemente vien ripetuto, all'immagine della «vista» vien sostituito il termine con cui è designata l'operazione di pensiero che ne permette l'applicazione, τεκμαίρεσθαι ο εἰσάγειν, che significa «congetturare» (cfr. Eur., fr. 574, 811, 913; Ps. Hippocr., *Vet. med.*, 22; Hdt., II, 33).

In forza del primo principio, Anassagora procedendo oltre Empedocle, identifica con l'essere tutto ciò che al senso si presenta qualitativamente indivisibile. Sono i «semi» di tutto ciò che esiste, e che con termine aristotelico furono più tardi detti «omeomerie». E, come Empedocle, ricorre alla divisibilità quantitativa all'infinito, e li fa infinitamente mescolabili, affermando che «in tutto c'è parte di tutto». E anch'essi, come i quattro elementi, sono immobili, e ricevono il movimento dall'esterno. Ma c'è una differenza, ed è che, mentre i quattro elementi di Empedocle vengono divisi da quella medesima causa che li mette in movimento, e divisione e movimento vanno insieme, i «semi» di Anassagora invece sono già infinitamente divisi e infinitamente mescolati prima ancora di essere mossi.

La ragione la vedremo. Per ora basterà dire che la causa che li muove essendo una sostanza, e perciò rimanendo loro esterna e non potendoli permeare, come l'Amore e l'Odio, che son due forze, fanno invece con le quattro «radici» di Empedocle, ove i «semi» non fossero già divisi, non li potrebbe più dividere. È una sostanza, perché tutto deve venire spiegato con l'essere, e questa sostanza è il *nous*. Perché il *nous*? Applicare il secondo principio. I soli esseri dotati di propria capacità di moto sono le piante, gli animali e l'uomo. Se questi esseri si muovono da sé, è segno che in essi è qualcosa che ha in proprio la capacità del moto. La filosofia precedente, identificando il moto e la vita, spiegava questa, d'accordo con l'opinione volgare, con la presenza della *psychè*. Ma la *psychè*, senza *phrenes*, la conoscenza non l'ha (solo verso la metà del sec. v *psychè* acquista il significato di anima cosciente), e gli animali e l'uomo si muovono guidati dalla conoscenza. E allora, come tutte le altre qualità sensibili sono ed erano, così anche il moto e il pensiero che lo guida sono ed erano, come proprietà di una sostanza, che l'uso linguistico greco chiama *nous*. Perciò Anassagora scrive che «in tutti gli esseri che hanno *psychè* (e cioè vita) domina il *nous*» (B 12).

Il *nous* è «infinito (=non limitato da nulla) ed autonomo (*autokratès*), ed unico fra le sostanze non è mescolato a nessuna cosa», ed «ha conoscenza (*gnome*) intera di tutto e potere grandissimo», e «tutto quello che si separava e si distingueva, tutto conobbe il *nous*», e «quali cose erano per essere e quali furono e non sono più, di tutte fu causa la diacosmesi del *nous*» (B 12). Ma quando andiamo a vedere, la diacosmesi si riduce all'aver dato inizio, una volta tanto, a un moto di «rotazione», «da un piccolo punto» dell'infinito, il che fatto, il *nous* «si separa», e, il moto continuando da solo, il mondo si fa meccanicamente da sé. Peggio: nel mondo formato, il *nous*, «che è identico ovunque si trovi», è solo là dove è la vita: nelle piante, negli animali e nell'uomo (A 99-101a, 116-17), ma solo nell'uomo giunge al pieno sviluppo delle sue potenze ed è capace di «sapienza» ed «arte», e ciò non per altro se non perché ha «esperienza e memoria» (B 21b), e soprattutto perché ha le mani (A 12).

Meccanicità e finalismo

Fu Anassagora inconsequente, ed avendo avuto l'idea della causa finale non se ne seppe servire? Così scrivono, sulla scia di Platone e di Aristotele, i moderni. Ma è un errore. Quand'uno della causa finale ha tale idea da postulare addirittura una mente, questa idea è così completa che di più non può essere, e, se Anassagora l'azione di questa mente la limitò a farla girare su se stessa, vuol dire che a un tale principio non ricorse perché pensava alla causa finale. D'altra parte, tutte finalistiche sono le concezioni dei Fisici fino a Parmenide. O che vuol dire il «divino che abbraccia il tutto e lo governa»? Che cosa significano l'*heimarmene* e la *dike*? Se Anassagora, che di tutto questo era edotto, negò, come sappiamo, l'*heimarmene*, proclamandola un «vuoto nome» (A 66), sapeva quel che negava.

Ma ci si provi, partendo dai medesimi principi di Anassagora, a fare agire il *nous* in vista del fine. È impossibile. Perché, per potere agire in vista del fine, il *nous* dovrebbe avere l'idea del cosmo, ma per tutti i Greci il pensiero riflette, non crea l'essere, e l'idea del cosmo non la può avere se non quando esso già c'è. E neanche allora ce l'ha completa. Il *nous* che è in Anassagora ci arriva «congetturando le cose invisibili dalle visibili», e con quanta difficoltà ci arriva! Ché a volte dispera e si lagna che per l'oscurità dei sensi non è possibile conoscere il vero (B 21). Prima che il cosmo ci sia, il *nous* non può conoscere il caos del «tutto insieme», ed Anassagora dice sì che il *nous* conobbe tutto quello che si separava, ma quando arriva a ciò che «sarebbe stato» e che ancora non era, dice che il *nous* fu causa della diacosmesi, e basta.

Con le equazioni di Parmenide il mondo non si può far nascere, perché l'è=era lo potete affermare di tutto, meno di quell'ordine in cui il mondo consiste, e chi lo vuol fare nascere, deve abbandonarlo a quella «necessità casuale» di cui parla Platone. Platone stesso non fece che narrar miti, ripetendo la medesima opposizione di *aletheia* e *doxa*, a cui s'era arrestato Parmenide. Aristotele non lo fece nascere affatto, ma non per questo uscì dalle difficoltà, e gli Stoici per farlo nascere, dovettero saltare oltre Parmenide e tornare alla *physis* e al «divino» di Anassimandro e di Eraclito.

Anassagora non fu dunque inconsequente, e il suo sistema è di una coerenza perfetta. Perché il suo è un vero e proprio sistema, il primo che, unendo induzione e deduzione, obbedisca a un unico criterio logico e si lasci entro certi limiti dedurre. Giacché lo stesso *nous*, alla «visione» del quale Anassagora giunge dalla «visione dei fenomeni», che cos'è se non quella specularità e identità che è costitutiva della forma e senza della quale l'essere, non avendo essenza, non avrebbe neanche esistenza? Da quella specularità trae la sua necessità il principio, secondo il quale «vista delle cose invisibili sono le visibili». Ora, l'essere è molteplice: e questo è il dato che voi non potete dedurre. Ma fatelo anche uno, non è anche allora un dato? L'essere non si deduce. Ché, se credete di dedurlo dal principio logico dell'identità, e questo principio fondate sull'identità originaria della coscienza, anche in tal caso vi trovate davanti all'essere.

L'essere, dunque, e cioè la forma, è dato, ed è dato come molteplice, e con la molteplicità, accanto all'identità, è data anche l'alterità. Accanto, perché identità e alterità non si dialettizzano: ognuna delle sostanze-seme è per sé tutto l'essere, ed è irrelativa, e però l'alterità resta esterna. Esterna l'alterità, la molteplicità non può essere che infinita, d'un'infinità negativa, quale è appunto quella che è negata dalla forma. A questa molteplicità negativamente infinita si riconduce l'infinita divisibilità delle sostanze, fondata sul principio che «non v'è limite al piccolo, ma v'è sempre un più piccolo, perché è impossibile che l'essere non sia» (B 3), il che val quanto dire che l'essere non ha dimensioni, e quale ne sia la grandezza, è sempre tutto l'essere.

Che è il principio da noi precedentemente enunciato a giustificare la divisibilità degli elementi di Empedocle. Ma egli non era riuscito a seguirne la logica. La segue invece Anassagora, eliminando completamente la quantità. Per modo che la divisione non incide nell'essere, gli resta sempre esterna, e il non-essere, cacciato sempre al margine (il *peras* di Parmenide), per quanto gli s'avvicini, non lo raggiunge mai.

Ed è qui che Anassagora può sfuggire alla conseguenza a cui non era sfuggito Empedocle, e, a malgrado della divisibilità infinita, mantenere l'immobilità delle sostanze. Giacché, divisibilità non essendovi se non nel movimento, le sostanze dovrebbero essere già in

moto. Ma perché ciò fosse, bisognerebbe che l'essere si fondesse col non-essere, laddove per Anassagora, come per Parmenide, essere e non-essere si escludono, per modo che l'essere essendo anche nell'infinitesimo tutto l'essere, c'è sempre la divisione, senza che ci sia la divisibilità, e l'essere è molteplice e diviso prima ancora di essere mosso. E però il movimento, quando interviene, può restare interamente esterno e meccanico. E interviene per unificare, non per dividere: perché il «separarsi» e lo «sceverarsi» delle cose, di cui parla Anassagora, non è che il loro disaggregarsi dalla mescolanza originaria per ritornare a se stesse.

Il movimento lo dà il *nous*, ed è circolare. Orbene, quale ne è nella sua struttura logica il significato? Poiché il *nous* è la specularità dell'essere, si potrebbe pensare che quell'identità e quell'alterità che nelle sostanze restano l'una esterna all'altra, riflettendosi in lui e dialettizzandosi, siano esse la causa del suo movimento, e, le sostanze essendo infinitamente mescolate e in questa infinita mescolanza adombrando il continuo, appunto per questo il movimento sia circolare. Ma non è così, e non può neanche essere. Il *nous* è identità pura. Mentre qualunque porzione si prenda dell'essere, sia allo stato cosmico che in quello precosmico, essa è sempre molteplice, solo il *nous* è uno. D'altra parte, se identità e alterità si potessero dialettizzare nel *nous*, non c'è nessuna ragione che non si dialettizzino nell'essere. E infine, se il moto del *nous* nascesse da quell'identità e da quell'alterità, il rapporto tra esso e le sostanze sarebbe di dipendenza e di necessità, e invece Anassagora afferma che esso è assolutamente libero ed autonomo.

E allora? Allora, è semplice. Se il *nous* è sempre identico ed uno, «uguale sempre e nel grande e nel piccolo», «esso stesso sempre in se stesso» (B 12), e, in quanto *nous*, non è che la specularità stessa dell'essere, questa identità e unità è quella medesima che è in ciascuna delle sostanze presa per sé, ciascuna essendo per ognuno dei suoi infinitesimi tutto l'essere ed escludendo il non-essere, ed è solo di quest'essere che esso è lo specchio. Ma esso dalle sostanze è distinto, e quindi non è più solo specularità, è anche essere, quella identità e unità, separata ed elevata essa stessa a sostanza, ed è perché è anch'esso sostanza, la sostanza per eccellenza («la più pura»), che è assolutamente autonomo.

Sostanzializzazione dell'essere nel «nous»

E qui è il salto, in questa sostanzializzazione, che è una reduplicazione dell'essere, ed è assurda. Perché da una parte sono le sostanze, che, avendo la loro specularità nel *nous*, poiché ne sono separate, non dovrebbero avere essenza, e dall'altra il *nous*, che, essendo quell'essenza, separato com'è dalle sostanze, non si capisce come possa avere esistenza. Che è una delle migliori prove di quella inseparabilità di essenza ed esistenza di cui abbiamo parlato a proposito di Parmenide, e che ha valore di principio, giacché, non appena vengano separate, l'essenza si crea subito la sua propria esistenza, e l'esistenza una nuova essenza.

Di questa difficoltà Anassagora naturalmente non poteva essere consapevole. Essa apparirà in tutta la sua forza nei due mondi di Platone, che altro non sono se non ancora i due mondi di Parmenide, e rimarrà invitta. Aristotele credendo di superarla, non fece che tornare ad Anassagora. Fatto tuttavia il salto, quel moto che non è possibile alle sostanze, è possibile al *nous*. È possibile, perché solo il *nous* è speculare, e il moto è nel passaggio dall'uno all'altro «è», in cui l'esistenza riflettendosi su se stessa si fa essenza e nell'essenza si riconosce come esistenza. E però è circolare, come è circolare la Verità *eukyklos* di Parmenide.

Questa circolarità sarà mantenuta dal *nous* di Platone e dal pensiero di pensiero di Aristotele. Ma, come circolo e moto di una specularità, non è moto se non per figura, perché moto non c'è se non nello spazio e nel tempo, e la specularità, e cioè la forma, come «è - è» dell'esistenza, non è né del tempo né dello spazio. Che è ciò che vedranno Platone ed Aristotele, i quali dovranno per spiegare il moto e il mondo far ricorso alla *psychè*. Anassagora non lo può vedere, perché il suo *nous* è già nel tempo e nello spazio, come lo sono le sue omeomerie, e, perché egli, come gli obietterà Aristotele, non distingue tra intelletto e anima.

Ma c'è ancora un altro salto. Giacché, se tale è il *nous* e tale il suo moto, perché non si muove sempre, e invece il moto cosmogonico ha inizio in un momento determinato del tempo, con un atto di volontà, che è la negazione di quella identità che ne costituisce l'essenza e di quella specularità di cui il moto è espressione?

Mettendosi nella posizione di Anassagora, la risposta che si può dare, è che questa è l'attestazione dei fenomeni. Se il *nous* che è negli animali e nell'uomo è libero, e sta in esso dare inizio o meno ai loro moti e arrestarli, lo stesso («il *nous* è uguale nel grande e nel piccolo») si deve indurre del *nous* allo stato precosmico. E la sua ragione sarà stata questa. Ma sul piano logico ce n'è un'altra, ed è che l'identità sostanzializzata nel *nous* e l'alterità infinita delle «omeomerie» essendo irrelative, ogni rapporto tra di esse non può essere che contingente, e ciò val quanto dire storico. Se lo togliete dalla storia e dalla contingenza, lo dovete dialettizzare, e questo, dati i principi, è impossibile. Il circolo può essere solo del *nous*, e non appena da esso passa alle sostanze, il *nous*, come dice Anassagora, se ne «separa». Questa separazione posteriore all'inizio del moto, proiettata al di là di esso, diventa immobilità. Con che, se è contingente l'atto, questa contingenza, non fa altro che affermare la trascendenza assoluta del principio.

E difatti un principio, che sia assolutamente tale, non può essere che trascendente. Anche il demiurgo di Platone fa il mondo nel tempo. Ed è qui che la trascendenza propria della forma e quella vissuta in atto nell'evento si toccano. Il *nous* è la forma per eccellenza: lo stesso essere di Parmenide. Fatto principio cosmogonico, diventa immediatamente Dio. Di qui l'accento che rialza gli attributi con cui Anassagora lo definisce. Dio, ma è un dio chiuso in se stesso, e che non ha altro contenuto se non la specularità del suo puro e nudo essere: nient'altro che identità. E però, se il mondo è identità e alterità insieme, tutto quello che esso può fare, è di introdurre in quell'alterità la sua identità: che è ciò che esprime il circolo che si comunica alle sostanze. Ma ciò che ne nascerà egli non può conoscerlo né prevederlo, né quando le nuove forme saranno nate, potrà operare su di esse, ove non abbia a sua disposizione in una nuova forma i mezzi costituiti da quelle stesse sostanze che compongono l'alterità, e con l'esperienza non abbia accumulato la sapienza necessaria a guidare quei mezzi e farne strumento d'arte.

L'uomo al centro del cosmo e la teoria del progresso

Considerato nella sua logica, questo sistema è certo la cosa più importante prodotta dal pensiero greco tra Parmenide e Platone. Tutta la problematica futura vi è *in nuce*, e alcune soluzioni restano definitive. Se Platone ritorna decisamente a Parmenide, e tuttavia presuppone Anassagora, Aristotele non fa che continuarlo.

Sotto quest'aspetto Anassagora è uno dei massimi filosofi greci, e va per intero rivalutato. È con lui che si passa definitivamente dal piano della *physiologia* e della pura metafisica a quello della scienza. Ma il risultato fu che, tutto quel che di «divino» vi era nel suo universo riducendosi al *nous*, e il *nous* non arrivando alla sapienza e all'arte se non nell'uomo, dio veniva ad esser l'uomo.

Egli certo non lo scrisse – gliel'avrebbero rinfacciato al processo – e neanche forse scrisse, se pur lo fece intendere in altri modi, che «non c'è nessuna provvidenza divina per gli uomini», e che «tutte le loro cose sottostanno alla *tyche*» (A 66), tutto quello che scrisse fu probabilmente che l'*heimarmene* è un «vuoto nome», che era lo stesso e lo esponeva di meno. Ma quello ch'egli non scrisse, lo proclamarono gli altri in molti modi, e senza ambagi Euripide (fr. 1018): il «*nous* che è in noi è, in ciascuno, dio». Ma è un dio che, per diventar tale, ha bisogno dell'esperienza e del tempo, e segue nel suo sviluppo la medesima legge del cosmo. Come per il cosmo l'ordine vien dal disordine – «al principio tutte le cose erano insieme» (B 1) – in un processo di graduale adattamento, così è dell'uomo.

Ed ecco la teoria del progresso, come storia della graduale scoperta delle arti e conquista della civiltà, di cui comunemente si fa autore Protagora o al più Archelao, ma che è interamente di Anassagora, che, come appare dal fr. 4, la considera come parte e coronamento della cosmogonia. Ce ne danno testimonianza: il *Prometeo* e il primo stasimo delle *Coefore* di Eschilo, il primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, e quanto di essa è accennato nell'*Edipo Re*, che, come io ho dimostrato,¹ ne costituisce la confutazione, i vv. 196 sgg. delle *Supplici* e il fr. 27 di Euripide, che vanno ormai aggiunti alla

¹ Cfr. C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Venezia 1968, pp. 135 sgg.

raccolta del Diels. Archelao e Protagora non fanno che ripetere e volgarizzare quanto aveva detto Anassagora. Prodicò e Critia la sviluppano. Democrito, che parte dai medesimi principi, la continua e la trasmette ad Epicuro. Platone e Aristotele sono costretti anch'essi, entro certi limiti, ad accettarla.

Alle origini l'uomo è ignaro di tutto, vedendo non vede, udendo non ode, e si muove come càpita, confondendo ogni cosa (*Prom.*, 447 sgg.). Ma, per la «molteplicità del suo ingegno» (*Eur.*, fr. 27), facendo tesoro dell'esperienza, con l'aiuto delle «mani», dal più sprovveduto ch'egli è tra gli animali, diventa «col tempo» il più forte: una cosa terribile! «Molte sono le cose terribili – canta Sofocle nel 442, ed aveva cantato Eschilo nel 458 – ma nessuna è più terribile dell'uomo», l'uomo «dall'intelligenza sovrana», che «a tutto trova espediente» ed «ha nelle arti una sapienza che va oltre le sue stesse speranze». Intelligenza e tempo sono i due fattori primi del progresso, il tempo che fornisce via via l'esperienza, e l'intelligenza che l'accumula in sapienza e con l'aiuto delle mani la trasforma in arte, e poi una terza cosa, che di quell'esperienza è la condizione, ed è il complemento inevitabile dell'assoluta autonomia di moto che il *nous* dà all'uomo: quella illimitata possibilità d'incontri che è la *tyche*, il caso!

Perché la *tyche*, che, fino a che si era sul piano della natura, non si presentava, anche se questa era concepita come il preciso opposto della *physis* animata dal «divino», si presenta immediatamente non appena si entra nella sfera dell'uomo, una volta che questa ne è stata separata, e l'uomo è considerato non solo come causa libera delle sue azioni, ma anche come uomo artefice, che in tutto usa la sapienza e l'arte e mira ad un fine. Un tempo quella *tyche* era «*tyche* degli dèi», ora che Anassagora ha mostrato che il cielo è «fatto di pietre», e che non v'è altro dio che l'uomo, essa è solo *tyche*, un evento, che ha sì una causa, ma questa causa è una delle tante cause della natura, che per il momento «è ignota alla ragione», e, in quanto la natura è il regno della necessità e non della finalità, escludendo ogni *pronoia*, esclude anche l'arte.

Che è la definizione che in parte è attestata come propria di Anassagora (A 66), e in parte si lascia ricostruire dalla letteratura che ne subì l'influenza, e specificamente da Tuciddide (I, 140) e dall'ignoto autore anassagoreo dell'ippocratico *De arte* (c. 7). Ed è nell'op-

posizione che la *tyche* ha con l'arte che il suo concetto puramente negativo si determina. E, come nel suo operare essa è duplice, se da una parte è un limite, dall'altra è un aiuto, e, quale condizione dell'esperienza, è una delle madri delle arti, e quindi dell'uomo in ciò che lo fa «terribile». Intelligenza, tempo e *tyche* sono appunto i tre termini con cui Sofocle nell'*Edipo Re* riassume confutandola la teoria del progresso.

Questa teoria domina nei suoi principi e nelle sue conseguenze tutta la cultura attica del v secolo e ne guida la rivoluzione. La così detta Sofistica, ove si escluda Gorgia, che viene in Atene quando essa è già sotto i colpi della reazione, e appartiene ad altra corrente e professa un nichilismo che non ha nulla a che vedere con la Sofistica attica, questa Sofistica, dico, ne è il naturale e inevitabile sviluppo. Per intero da Anassagora dipendono Protagora, che dei Sofisti è il più antico e rappresenta la corrente moderata, e Antifonte e Critia, che ne sviluppano le dottrine in senso radicale. Anassagoreo è Socrate che vuole l'azione guidata dalla scienza, e non supera il suo maestro se non approfondendo il concetto di quel *nous*, che Anassagora era stato il primo a rivelare. E se questi filosofi sono considerati come i padri dell'umanesimo, il padre primo ne è Anassagora. Perché egli fu il primo a liberare l'uomo dalla sfera delle potenze e a collocarlo al centro del mondo, egli a dargli coscienza della sua libertà e della sua dignità, a considerarlo non più come «anima» migrante in un corpo, ma come essere intelligente, capace di sapienza e d'arte, e che mentre di questa si serve a completare l'opera della natura, esalta quella nella contemplazione dei cieli (A 30).

Nell'universo di Empedocle evoluzione e involuzione si succedono in circolo, e l'uomo, che non ne è il soggetto, non aspira che ad uscirne. In quello di Anassagora l'evoluzione del cosmo non è che un preludio alla storia dell'uomo, la quale non è più una concatenazione d'eventi, da cui egli non si possa salvare se non spogliandosi di ciò che lo fa uomo, per tornare a confondersi col principio da cui promana e che lo trascende, ma la progressiva imposizione delle forme ch'egli grado a grado scopre e conquista, e in cui amplia sempre più il suo potere. Il tempo rettilineo, che per la filosofia precedente era negatività e disvalore, si fa positivo ed ha un senso, e, quale condizione al progresso, non è più solo il tempo del cosmo, ma anche il tempo dell'uomo. «I mesi che nacquero con me, mi fe-

cero piccolo e grande», fa dire Sofocle ad Edipo, interpretando Anassagora. Il passato, da regno della morte, si muta in tesoro dell'esperienza: è memoria, che, come madre della sapienza e dell'arte, fa che l'uomo «non affronti mai sprovveduto il futuro» (Sofocle). E un nuovo sentimento sorge, designato da una parola, che diventa immediatamente tecnica, e che è già nel primo stasimo delle *Coefore* e in quello dell'*Antigone*: *tolma*, o «audacia». Perché il futuro non è predeterminato, è il regno della *tyche* e del possibile, e la *tyche* non solo «ama l'arte», come dice Agatone, ma sollecita l'audacia e la premia.

Anassagora e l'età di Pericle

L'insegnamento di Anassagora coincide col periodo della maggiore espansione d'Atene e del suo massimo fiorire nelle arti, e, per quanto la sua teoria dell'uomo sia la conseguenza logica dei suoi principi, ne riflette lo spirito e le fornisce gli schemi ideali. Sullo sfondo di quella teoria è delineato il quadro che Tuciddide ci presenta della grandezza d'Atene nell'*Epitafio* fatto pronunciare a Pericle nel secondo anno della guerra del Peloponneso. Ma, per il limite che è in tutte le cose umane, e per la deficienza stessa dell'idea, e che è propria di ogni teoria del progresso, era inevitabile che, non appena il moto d'ascesa si fosse arrestato e quello spirito si fosse abbattuto, la visione dell'uomo, che le sue arti fanno terribile in un mondo senza Dio e governato in ogni incontro dalla *tyche*, venisse rigettata con orrore pari all'entusiasmo con cui era stata accolta. Che è quel che accadde sulla fine del secolo. Nel 411, dopo il disastro di Sicilia e nell'imminenza del colpo di stato preparato dagli oligarchi e ideologicamente giustificato sulla base delle teorie politiche sviluppatesi sotto l'influenza di Anassagora, Sofocle la confuta nell'*Edipo Re*² con un mito che dopo lui rimase paradimmatico, per concludere che ogni sapienza umana è cecità e non approda che alla colpa. All'uomo non resta, dirà di lì a pochi anni, riprendendo, prima di morire, lo stesso mito nell'*Edipo a Colono*, che accettare il dolore e riconoscere il «divino», che, per quanto incomprensibile,

² Cfr. la nota precedente.

è il suo unico ed ultimo porto. Il «divino» riconoscerà anche in una delle due ultime sue tragedie, *Le Baccanti*, l'anassagoreo Euripide, ma per identificarlo con la *tyche* che fino allora gli aveva contrapposto, un «divino» che non rifugge dalla violenza e dalla frode, forza pura, che trascende e l'uomo e il mondo, e di cui l'uomo ha da augurarsi di non avere a fare mai l'esperienza.

Ma, a malgrado di tutto questo, la teoria di Anassagora era una conquista per sempre. Quella forma, che i Greci dell'età omerica avevano contemplata nel mito degli dèi e degli eroi, che Pitagora aveva identificata col limite e col numero, in cui Parmenide aveva ritrovato l'essere, Anassagora l'aveva definitivamente scoperta come costitutiva della mente dell'uomo. Questa mente era lo stesso intelletto in cui, nella sua specularità, si rifletteva l'essere di Parmenide, ma aveva in più il principio del moto e la coscienza, che, opponendola all'inerte e irriflessa identità dell'essere, mentre permettevano di assumerla a principio cosmogonico, la costituivano a ciò che la filosofia moderna chiama «spirito».

Da questa mente muove Socrate, l'ultimo e il più puro dei discepoli di Anassagora e il suo superatore, su di essa speculerà Platone, e Aristotele la porrà al culmine del suo universo. Ma quali fossero per essere le sue sorti metafisiche, per essa era ormai possibile porre il problema di una gnoseologia e di metodologia della scienza, di una logica come analisi del concetto e di un'etica fondata sulla ragione e assolutamente umana. Perché l'identità per essa s'era fatta pensiero, e la scienza non è se non questo pensiero alle prese con l'alterità e la molteplicità.

Tucidide storico anassagoreo

Ma più importante per il nostro discorso è che questa teoria permise all'*historie* storica nata nella Ionia di uscire definitivamente dalla sfera della teologia e della poesia e di costituirsi a scienza cosciente del proprio metodo e capace di definire il proprio oggetto. Il primo monumento e il più grande per tutti i tempi l'abbiamo nella *Storia* di Tucidide. Confrontata con le *Storie* di Erodoto, essa se ne separa idealmente per una distanza che è enorme. Eppure tra l'uno e l'altro non v'è che lo spazio di poco più di una generazione,

ma Erodoto rispecchia ancora la mente e la problematica di Anassimandro e di Ecateo, e Tucidide ha dietro di sé Anassagora. Discepolo di Anassagora lo considerarono gli antichi, ma i moderni, la vera immagine di Anassagora essendo ancora ignorata, non sanno in che cosa lo fu. Nei limiti e per lo scopo del presente scritto io non potrò accennare che all'essenziale.

E innanzi tutto, un'evidenza di fatto. Oggetto della narrazione di Tucidide è la guerra del Peloponneso, ma, per mostrare come essa sia la più grande e la più importante di quante ne erano state combattute fino allora, la fa precedere dal quadro delle condizioni primitive dei Greci, mostrando come solo gradatamente essi giunsero alle condizioni di potenza che resero possibile la guerra ch'egli intende narrare. È l'*archaiologia*, e non è che l'applicazione della teoria del progresso, sia nel concetto che nel metodo, perché la ricostruzione del passato è fatta sulla base dei monumenti mitici e letterari, interpretati criticamente a mezzo dello stesso principio d'induzione che Anassagora aveva usato nell'indagine dell'universo. Questo principio domina tutta l'opera ed è a sostegno d'ogni conclusione.

Secondo punto: Tucidide vede l'utilità della sua storia in ciò che, le varie situazioni, per quello che è proprio dell'uomo, riproducendosi pressoché simili nel tempo, la conoscenza del passato giova anche a quella del futuro (I, 22). Di qui l'assoluta necessità non solo d'essere imparziali (I, 22, 3), ma anche di ricercare il vero con tutta la precisione (*akribeia*) possibile. Anche questo è schiettamente anassagoreo: l'uomo non ha arte, o, come dice Sofocle, «espedienti per affrontare il futuro», se non in quanto ha sapienza, ma la sapienza è memoria d'esperienza (fr. 21 b).

Se ora passiamo a considerare la visione che Tucidide ha della storia, anche qui ritroviamo l'uomo di Anassagora. Le forze principali che muovono la storia sono: l'intelligenza (*gnome*), il desiderio proprio dell'uomo di esser libero, e la *tyche*: le tre forze appunto che presiedono alla cosmogonia di Anassagora, perché il desiderio della libertà non è se non l'espressione di quell'*autokratia*, che insieme con la *gnome* costituisce l'attributo essenziale del *nous*. E come libertà non vi può essere senza potenza (III, 64, 2), così la storia è la risultante dell'intelligenza, della potenza e della fortuna, che è la triade con cui si apriva il *Triagmos* di Ione di Chio (*synesis*, *kratos*, *tyche*).

A questi elementi bisogna aggiungere la *physis* e il *nomos*, la cui opposizione già implicita nella concezione anassagorea del progresso, era stata nella sua forma più radicale messa in evidenza e definita da Antifonte. L'una è il presupposto fisico dell'uomo, in quanto ente, oltre che razionale, naturale, l'altro è il presupposto storico, e, come la prima è nel suo fondo sempre la medesima, l'altro varia col tempo e nello spazio. L'insopprimibile desiderio di libertà e la necessità della potenza rende inevitabile la guerra, e però sotto l'aspetto politico la storia dell'umanità non è che una storia di guerre.

Se tutto fosse qui, lo spettacolo ch'essa offre, sarebbe assai triste e monotono. Al di sopra della potenza c'è la cultura (*paideusis*), ed è essa che, nel suo progressivo crescere, dà una direzione al tempo e nobilita l'azione. Poiché tuttavia il continuo insorgere della *physis*, in cui rivive sempre l'uomo ferino delle origini, e l'incertezza della *tyche* rendono precario ogni acquisto e dubbio l'esito d'ogni impresa, e le società possono altrettanto facilmente crollare, quanto è più alto il culmine a cui sono arrivate, ed è in questa serie di ascese e di crolli che è il problema ultimo della storia in quanto storia dell'uomo, Tucidide, sollecitato dalla stessa esperienza tragica della guerra da lui vissuta e narrata a dare una risposta, dà quella medesima che fin dalle origini era stata data dalle società guerriere della Grecia e che aveva il suo prototipo in Achille: oltre il tempo resta all'uomo immortale la gloria. La differenza è che lì era la gloria di un individuo, qui è la gloria di una città e di una civiltà. L'elogio di Atene ch'egli fa pronunciare a Pericle nell'*Epitafio* per i morti nel primo anno della guerra, supera la contingenza di un'esaltazione della patria, e va considerato come la sua ultima interpretazione della storia.

L'uomo di Anassagora

Anassagora impronta del suo pensiero tutta la cultura attica del v secolo, e conclude il primo grande periodo del pensiero dei Greci, riconducendolo, dopo la rivoluzione religiosa del vi, alla visione che essi al loro primo ingresso nella storia avevano avuto della realtà e di cui è documento l'*Iliade*. L'uomo di Anassagora è lo stesso uomo dell'*Iliade*, solo che l'*aretè* di quello era limitata al coraggio e alla

forza fisica, e l'*aretè* di questo è fatta d'intelligenza: un'intelligenza che in sé aduna tanto la *metis* pratica e tecnica di Ulisse quanto il *noos* contemplativo di Achille, e la prima sottomette al secondo, dandole a guida la *theoria* e razionalizzandola nella scienza.

E, come al margine dell'*aretè* era la *moira*, da cui essa si salvava nella contemplazione del *kleos* celebrato dai poeti, così al limite della *gnome* è la *tyche*, e la soluzione è la medesima: la contemplazione delle forme che la costituiscono e che non sono più le gesta di un uomo, ma, come dice Euripide (fr. 910), «l'ordine perennemente giovane della natura immortale», ordine, di cui essa, come principio cosmogonico, è stata originariamente la causa, e che in proprio ha realizzato nella sfera dell'umano. Il che la colloca insieme dentro e fuori del tempo, differenziandola, pur nell'identità della conclusione, dall'*aretè* puntuale ed aoristica dell'epica: fuori del tempo per l'estratemporalità propria delle forme, nel tempo per la storicità della loro comparsa nel mondo.

Di qui il duplice aspetto della storia: l'uno logico, che le permette di costituirsi a scienza e di superare la contingenza del fatto nella necessità dell'idea, l'altro descrittivo e propriamente storico, costituito dalle peripezie attraverso le quali le forme per mezzo della *gnome* e della libera capacità di moto dell'uomo vengono, tra vittorie e sconfitte, realizzandosi nel tempo, e concorrono in uno con quanto è della sfera della *tyche* alla creazione degli eventi. Questo duplice aspetto, nel gioco tra l'immobilità contemplata dell'universale e la mobilità vissuta del particolare, opponendo l'una all'altra permette la costituzione definitiva di un tempo assolutamente rettilineo, che, pur essendo qualificato nelle sue porzioni dalla direzione del moto assunto dalle forme («i mesi che nacquero con me mi fecero piccolo e grande»), rimane nel suo sostrato assolutamente quantitativo e numerico.

Questo tempo resterà per sempre il tempo della scienza.

Protagora continuatore di Anassagora

La Sofistica, ove si eccettui Gorgia, che appartiene ad altra corrente culturale e viene in Atene nel 427, quando essa aveva già dato si può dire tutti i suoi frutti, e la si consideri nel suo primo e più grande rappresentante, e cioè in Protagora (ca. 486-410), e nel suo immediato continuatore Antifonte (cronologia incerta, ma dovette essere di poco più giovane di Protagora), non è che uno sviluppo delle dottrine di Anassagora. Cominciando dalla famosa proposizione dell'*homo mensura* e dall'altra che l'equivalenza e secondo cui tutte le percezioni sono vere, esse sono già in Anassagora. Stando infatti ad Aristotele (*Met.*, IV, 5, 1009 b 25 = A 28), egli soleva dire ai suoi amici che «tali erano le cose per essi quali le ritenevano». Ciò non era affatto una professione di relativismo e di scetticismo, ma del più crudo realismo, conseguenza diretta dell'identità eleatica di pensiero ed essere, sulla quale tutto il suo sistema era costruito e che sola rendeva applicabile il principio di «indurre le cose che non si vedono (i.e. percepiscono) da quelle che si vedono (*phainomena*)».

E se alcuno volesse obiettare che altro è il pensiero e altro la sensazione, gli si deve rispondere che la sensazione non comincia a distinguersi dal pensiero se non con Democrito, che primo separa le proprietà intelligibili dell'essere dalle qualità sensibili, ed Aristotele rimprovera ai presocratici in genere e ad Anassagora in specie di aver confuso l'intelletto con l'anima e la sensazione con il pensiero.

Su tale identità e su quel principio Anassagora si fonda per sostanzializzare tutte le qualità sensibili e, in base all'attestato dei

sensi, concludere all'infinita divisibilità e mescolabilità di tutte le cose e proclamare che «in tutto v'è parte di tutto». Ché, se voi volete seguire la via inversa, e, posta l'ontologia, cavarne la gnoseologia, dal «tutto in tutto» arrivate senz'altro all'*homo-mensura* e alla verità di tutte le percezioni. Al «tutto in tutto» infatti Aristotele (*Met.*, IV, c. 5) e Sesto Empirico (*Pyrh. hyp.*, I, 216 sgg. = Prot., A 14) riconducono le due proposizioni di Protagora. Da Sesto Empirico anzi risulta che proprio questa era la ragione data dallo stesso Protagora (l. c., 218).

D'altra parte, anche a considerare le due proposizioni dal punto di vista meramente formale, è evidente che tutte le percezioni sono vere e l'uomo è misura dell'essere e del non essere delle cose, solo se la percezione presuppone l'essere, per modo che se v'è contraddizione, questa contraddizione sia dell'essere e non della percezione. E di fatti è in sede ontologica che Aristotele combatte Protagora, e non in sede gnoseologica, e che tutte le percezioni siano vere, perché non v'è percezione senza percepito, lo insegna anche lui, togliendo la contraddizione con la distinzione tra sostanza e accidente, e non con l'affermare che alcune percezioni sono vere ed altre false. Una distinzione analoga era del resto in Anassagora, il quale insegnava che ciascuna cosa ha nella sua unità le qualità che in essa sono in quantità maggiore e massimamente appaiono (B 12 fine).

Sicché la novità di Protagora si ridurrebbe a nulla? No. Perché ciò che nel sistema di Anassagora era implicito e, nel suo principio, era stato adoperato solo in sede fisica, egli lo mise in evidenza trasportandolo dal *nous*, specchio dell'essere, all'uomo che dell'essere è parte, ed estendendolo conseguentemente alla morale. La novità rivoluzionaria è quel dir «l'uomo», pari a quella di chi primo disse che, poiché il *nous* è tutto quel che v'è di divino nell'universo, e alla piena esplicazione delle sue potenze non giunge che nell'uomo, dunque Dio è l'uomo, o peggio ancora, l'uomo è Dio. Perché il *nous* è un universale, ma l'uomo è quello che tu ti trovi davanti tutti i giorni, il «ciascuno» di cui si parla nel verso di Euripide, con tutto quello che le sostanze-seme mescolate all'infinito, la *physis* che Antifonte opporrà al *nomos*, vi conservano del disordine («in principio tutte le cose erano insieme») e della ferinità originaria, l'uomo che, pure avendo il *nous*, «non sempre se ne serve» e però non sempre giunge alla *phronesis* (A 100, 101 a). E quando a un tal «uomo» si

dice: tu sei la misura di tutte le cose, le conseguenze si lasciano immaginare.

Ma non le trasse Protagora. Vicino come egli era ad Anassagora e nella cerchia di Pericle di cui fu consigliere ed amico, e maestro di virtù domestica e civile, come si proclamava, aveva ancora occhi per vedere il *nous* come specchio di quella forma di cui e Anassagora e Pericle si mostravano portatori. E però, nella sfera logica, si limitò a mostrare come su ogni argomento si potesse sostenere sia il pro che il contro (nel che subì certo anche l'influenza di Zenone), e, facendone applicazione all'eloquenza, a insegnare come «il discorso perdente si potesse fare vincente». Ma i danni che da ciò potevan derivare li corresse con la dottrina contenuta nel mito in cui travestì e divulgò la teoria del progresso di Anassagora, e secondo la quale la «giustizia e il pudore» sono fin dalla sua primissima origine connaturati all'uomo.

Che la teoria del progresso egli la togliesse da Anassagora e che anche per questo egli debba essere considerato anassagoreo, l'abbiamo mostrato in ciò che precede. Che anche questa dottrina venisse dal suo maestro, ce lo dice, come nessuno ha visto, Euripide, e ce ne dà anche la ragione. Nell'appassionata difesa infatti ch'egli ne fa nell'*Elena*, e che mette in bocca a Theonoe (personaggio simbolico, che, come vide a suo tempo il Pohlenz, non è altri se non quel *nous* «che in ciascuno è *theòs*»), fa dire a costei che «il *nous* ha in se stesso il tempio della giustizia» (v. 1003), e al fr. 910 (che il Diels ha accolto fra le testimonianze, v. A¹ 30) scrive: «Beato colui che si dedicò alla ricerca e da quella apprese (*ιστορίας ἔσχε μάθησιν*), né mai si volse a cose che potessero recare dolore ai suoi concittadini né ad opere ingiuste, ma (visse) contemplando l'ordine perennemente giovane della natura immortale, quale esso si costituì e per qual via e come. Ad uomini siffatti non si presenta mai il pensiero di nulla di turpe».

E in realtà, un *nous* cosmogonico che ha come principio costitutivo l'identità dell'essere del quale è lo specchio, e a questo principio obbedisce fin dal suo primo moto, e per esso fa la scienza e introduce, dovunque la sua «esperienza» interviene, la razionalità e la finalità che è propria dell'arte, come potrebbe ammettere nell'attività pratica quel «disordine» ch'esso esclude in quella teoretica, e ignorare la giustizia? E come poteva ignorarla Anassagora,

descrivendo il sorgere della società umana? In che cosa se non nell'instaurazione della legge e della giustizia consisteva il passaggio dello stato «ferino» a quello civile? Rileggete l'esposizione che ne fa Sofocle nell'*Antigone*: «E la parola e il pensiero che ha le ali del vento apprese e l'amor della legge e il costume civile». Ma non era più la giustizia fondata sulla «natura» animata dal «divino» o «sul giuramento prestato agli dèi» (Sofocle, l. c.), era la giustizia in cui nella sfera dell'azione si rifletteva l'universalità che è propria dell'intelligenza. Che è ciò che conferma Platone nel *Cratilo* (413 c = A 55) quando riporta come dottrina vulgata che «il giusto» per Anassagora «non è altro che il *nous*».

Per arrivare alla coscienza riflessa e al concetto dell'universalità in quanto tale, bisogna che Socrate muoia in carcere e Platone, partendo da quella morte, giunga all'idea, e Aristotele la squaderni per l'universo, attraverso tutti i gradi che dall'essenza prima, movente ed immobile, si estendono agli ultimi recessi della materia. Che non era altro se non lo sviluppo di quel *nous* teoretico e poietico di Anassagora. Per intanto non ce ne poteva essere che il senso, il medesimo che, nella visione della realtà come forma, aveva ispirato l'etica eroica di Omero e di Pindaro ed aveva preso aspetto sensibile nella scultura dell'età arcaica, toccando il suo culmine di idealità in Fidia.

Di questo senso, che aveva nome *gennaiotes*, nobiltà dell'animo, era pieno Pericle, «l'olimpico», a cui «l'elevatezza dei pensieri» (*to hypselonoun*, Plat., *Phaedr.*, 269 e) e «la dignità del portamento» (*axioma tou ethous*, Plut., *Per.*, 4) si diceva fossero state comunicate insieme con «la scienza delle cose celesti» (*meteorologia*) da Anassagora (A 15). Nella *gennaiotes* Tucidide vede l'ultimo limite al calcolo dell'utile, a cui «la natura umana» è portata, e con valore tecnico l'attribuisce Sofocle al suo Edipo.

La corrente radicale: Antifonte e Critia

Ma chi quel senso non aveva, e, incapace di contemplazione, nella natura vedeva non l'ordine, di cui ad Anassagora davano immagine i cieli, ma il «disordine» della ferinità originaria, era inevita-

bile che dalla verità di tutte le percezioni traesse anche la giustizia di tutte le azioni, e, capovolgendo la teoria del progresso, considerasse il *nomos* come cosa secondaria e addiziva, e la *physis* non come qualcosa da superare, ma come unica base d'ogni scelta. Che fu l'opera di Antifonte e di Trasimaco e di quanti in Atene, addottorati ormai sulla non esistenza degli dèi – se Anassagora non ne aveva parlato, Protagora s'era spinto ad una professione d'ignoranza che equivaleva a una negazione – seguirono le loro idee. Le quali non rimasero nella sfera della speculazione, ma, aiutate dagli sconvolgimenti e dal rilassamento dei costumi provocati dalla guerra del Peloponneso, penetrarono profondamente nelle anime, e fornirono la base alla nuova morale apertamente proclamata nelle assemblee e attuata nella politica. Del sovvertimento dei valori che caratterizza la fine di quel secolo si ha un quadro in Tucidide e largo riflesso nelle tragedie di Euripide.

Nell'obliterazione dell'universale il particolare e l'individuale emergono in tutta la loro arbitrarietà e contingenza. La *tyche* dal limite d'incontro d'uomo e natura s'estende alla sfera della ragione, lascia alle circostanze e alla volontà particolare la decisione di ciò che per Anassagora e ancora per un Protagora era di pertinenza dell'intelletto ammaestrato dall'esperienza. E per la prima volta un nuovo elemento si scopre nell'uomo, la passione (*epithymia*) e quello che più tardi si dirà carattere (*ethos*) ed ora si chiama «modo» (*tropos*). La tragedia, che in Eschilo era teologica, che in Sofocle si mantiene ancora, ma ormai non in tutto, sul piano cosmico, si fa in Euripide psicologica: l'evento degrada a peripezia e l'eroe si particolarizza in un carattere. Il tempo rettilineo si rompe in ingorghi di punti e di linee spezzate. Nessuna esperienza essendo più valida, perde la dimensione del passato, riduce l'avvenire al rischio dell'istante, è la fugace e irripetibile occasione (*kairòs*) offerta dalla *tyche* (Thuc., II, 42, 4). La storia si perde nella cronaca, non è più la storia dell'uomo, in ciò che esso ha di universale, e neanche più della città come forma regolatrice della sua azione nel mondo, ma ciò che accade a quella cosa assurda che è l'uomo come «questo» uomo «qui», e per cui la società, le leggi, il cosmo non sono che circostanze (*ta pragmata*). Ed ecco l'etica del vivere alla giornata (*καὶ ἡμέραν, εἰς τὴν ζῆν*) e l'arte del sottrarsi al dolore (*technē alypias*) di

Antifonte. Guardate sotto questo rispetto, le ultime tragedie di Euripide (soprattutto l'*Elena*) costituiscono il parallelo negativo della *Storia* di Tucidide, e il concentrato pessimistico della visione di Erodoto, spogliata del «divino»: una vera e propria filosofia della storia quale poteva essere fatta dal punto di vista sofistico.

L'esistenza del non-essere e il sorgere del materialismo

Il sistema di Leucippo e di Democrito costituisce un passo in avanti rispetto a quello di Anassagora, ma anche un regresso. Il passo in avanti è rappresentato dalla semplificazione della deduzione. Anassagora aveva predicato l'«è=era» di tutte le qualità sensibili. Gli Atomisti lo lasciano soltanto a quelle intelligibili, e cioè deducibili dal concetto di pluralità e di figura. Ma c'è un passo indietro: l'abbandono di quell'intelletto, che ormai, dopo Parmenide e Anassagora, non poteva più venir sacrificato all'essere.

La conseguenza fu che, per potere spiegare il movimento, dovettero dare esistenza alla non-esistenza: il vuoto, e abbandonare per intero il movimento al caso. Epperò, mentre per Anassagora il cosmo è il risultato dell'azione dell'identità rappresentata dal moto di rotazione del *nous* e di quella dell'alterità costituita dalle omeomerie, anche se il passaggio dal disordine all'ordine, data l'infinità dei rapporti di queste è più affermata che dimostrata, per Leucippo e Democrito è interamente il prodotto dell'alterità infinita e del nulla. E se lì l'intelletto solo per il contenuto e per rispetto alla sua posizione storica nel mondo veniva ad essere posteriore alla natura, ma per la sua forma, e quindi ontologicamente, la precedeva, qui invece è in tutto e per tutto posteriore. Vero è che Democrito afferma anche lui la superiorità della conoscenza intellettuale rispetto a quella sensibile, e solo la prima considera autentica e l'altra chiama bastarda, ma di dove questo intelletto provenga non può dire.

Con Leucippo e Democrito è il primo vero e proprio materialismo che sorge. E la visione è più pessimistica che in Anassagora,

anzi è pessimistica, ciò che in Anassagora non era, anche se Democrito accetta da lui la teoria del progresso, e la sviluppa in una visione storicamente più articolata e più ampia. Pessimistica, perché, come le qualità sensibili non sono che il temporaneo prodotto dell'incontro casuale degli atomi, laddove per Anassagora erano primarie ed eterne, così tutto quello che i mondi realizzano di forme, non ha più consistenza di un gioco di spume sul dorso di un mare eternamente mobile e infinito. Nell'universo di Anassagora ogni istante che passa, segna un progresso verso la forma, in quello di Democrito il progresso non c'è che entro determinati limiti di tempo, e, tutto essendo soggetto alla legge degli urti, non c'è ordine che non possa quando che sia precipitare nel disordine.

I mondi nascono dall'incontro degli atomi, e dallo scontro degli uni con gli altri vengono distrutti. Il tempo, come tempo infinito e rettilineo, è solo tempo dell'universo. Per l'uomo c'è il tempo della sua vita, contraddittorio, continuamente attraversato dalla *tyche*, alla quale egli può sì opporre la sua prudenza e il suo coraggio, ma solo entro certi limiti. Di qui l'etica quietistica e rassegnata che prelude ad Epicuro. «Chi vuole avere l'animo tranquillo, non si deve dare molto da fare, né in privato né in pubblico, né per quello che si accinge a fare muovere a cose che superino il potere suo e della natura. Ma in tutto deve tenere questa cautela, che, se anche la *tyche* interviene e per quello che è dell'apparenza lo porta più in alto (ch'egli non sia), ne ha da fare poco conto e non metter mano a nulla che ecceda la sua possibilità. Giacché una modesta grandezza è sempre più sicura di una che ecceda il limite» (B 3).

L'insegnamento di Democrito cade verso la fine del v secolo e il principio del iv. Rispetto a quello che la cultura ateniese aveva raggiunto in quegli anni, egli non porta molto di nuovo. Alla posteriore storia della filosofia fornisce problemi e soluzioni particolari, e non viene ripreso e continuato se non da Epicuro. Platone e Aristotele continuano il discorso di Anassagora.¹

E in realtà era solo nella sfera dell'intelletto che le forme potevano essere ancora salvate. Tolto l'intelletto, tutto degradando a

¹ Questo scrivevo nel 1953. Per il diverso risultato al quale l'estensione dell'indagine e una più matura riflessione mi hanno condotto in seguito sul rapporto che è tra Democrito e Platone, vedi il mio *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, p. 248.

materia, l'accidentalità degli eventi non poteva essere sostenuta se non per poco. E però non appena quel nulla ch'essi si aprivano d'intorno fosse stato sentito in tutta la sua forza, il ritorno al «divino» sarebbe stato inevitabile.

Riconquista delle forme nella sfera dell'umano

Con Empedocle, Anassagora e Democrito si chiude il primo periodo della speculazione greca, con Platone s'inizia il secondo. Di mezzo sono i Sofisti e Socrate. Socrate ignora Empedocle e, per ragioni cronologiche, anche Democrito, e, come Protagora e Antifonte, continua Anassagora. Lo continua, come quelli facevano, per la sola parte che tocca l'uomo in quanto essere fornito d'intelligenza e capace d'arte, ed è più vicino a Protagora che ad Antifonte, perché anch'egli crede all'originarietà della giustizia e rifiuta l'opposizione di *physis* e *nomos*. Ma supera Protagora, in ciò che non separa il bene dal vero, e di fronte all'antilogia proclama la contraddizione e fa professione d'ignoranza.

La ragione di che è insieme pratica e teoretica: pratica, perché egli non può agire se non nella convinzione del bene; teoretica, perché non vede possibilità di discorso fuori di quel principio d'identità che è costitutivo nel *nous* e domina intera la sfera della *techne*. Di qui i continui confronti con le arti. Come nelle arti la contraddizione è esclusa, così dev'esserlo per Socrate nell'azione. Sotto questo punto di vista, egli è il più diretto e fedele discepolo di Anassagora. Quel *nous* che si distingue dalla *physis* per non essere mescolato a nessuna sostanza, e solo è «per sé», e in tutto porta il principio dell'identità, ciò che esso fa come *nous* tecnico, deve farlo anche come *nous* pratico.

Ma qui Anassagora non basta più, perché le arti sono posteriori all'*empeiria* e, oltre la *gnome*, presuppongono la *physis* e la *tyche*, laddove alla giustizia di sulla sola *empeiria* non s'arriverebbe mai: la

physis e la *tyche* non conoscono se non l'utilità e la forza, come aveva insegnato Antifonte e ripeteva Tucidide. Appellarsi ai *nomoi*, se questi sono un fatto storico, non serve, perché non è il *nomos* che fa giusta la giustizia, ma è la giustizia che fa giusto il *nomos*. E quand'anche si dica che «il *nous* ha in sé il tempio della giustizia», dato che il *nous*, senza l'esperienza, è vuoto e non può che girar su se stesso, in questo «tempio» non v'è nessuna norma che permetta di dire ciò che in un caso è giusto, e ciò che non lo è. Di qui la necessità di «ricercare» che cosa è il giusto, e così che cosa è il buono, e che cosa è il bello, e quant'altro non cade sotto i sensi, e senza di cui tuttavia la vita non è possibile.

«A Socrate, dice Aristotele, si può attribuire la ricerca del “che cos'è” e il discorso induttivo». Il che è vero solo in parte, e questa parte, è la meno importante. Il giusto e il buono sono concetti solo per chi li consideri oggetto di ricerca e di definizione, ma in sé non sono concetti, sono forme, nel senso stesso in cui lo saranno per Platone. Lo sono di fatto, perché Socrate solo guardando ad essi resta seduto nel carcere e beve la cicuta, e lo sono di diritto, perché hanno la stessa priorità ontologica dell'intelletto e delle sostanze-seme nelle quali Anassagora aveva moltiplicato l'essere di Parmenide. Per Anassagora, Protagora, Antifonte, Critia, la giustizia nasce storicamente dalla non-justizia, ma per gli ultimi due sotto la pressione del «bisogno», ed è *nomos*, non *physis*, un fatto particolare che varia coi tempi e con le circostanze, per Anassagora e Protagora come storica attualizzazione di una capacità propria dell'intelletto. Socrate negandone la storicità e isolandola come oggetto di ricerca logica, non fa che portare all'ultima conseguenza il principio parmenideo su cui era costruito l'universo di Anassagora. «Come dal non-capello potrebbe nascere il capello?» diceva Anassagora. E come dal non giusto può nascere il giusto? veniva a dir Socrate. E allo stesso modo che Anassagora concludeva che dunque il capello è ed era, Socrate affermava che il giusto, se è, era. E nel fatto l'obiezione che Socrate, stando a quanto ne racconta Platone (*Phaed.*, 97 b), muoveva alla cosmogonia di Anassagora, era che, avendo introdotto il *nous*, non lo aveva fatto agire «in vista del meglio» e cioè del fine. Ma poiché il *nous* non crea ma riflette l'essere, l'obiezione non può aver senso se non in quanto si presupponga che «il meglio» esista per sé, che è ciò appunto che Platone fa esporre a Socrate nella medesima occasione.

Il che tutto non va al di là del Socrate storico, perché, quali che siano stati i suoi ragionamenti e le vie percorse dal suo pensiero, la visione della giustizia e del bene come realtà a sé non fu solo sua, ma anche di Euripide. Realtà a sé, e cioè forma, è la «virtù» per cui s'immolano in lunga serie le eroine di Euripide, in un mondo dominato dalla *tyche* e dalla violenza della fiera che è al fondo dell'uomo, di quell'Euripide che si dibatte nelle antilogie e denuncia la contraddizione e conclude anche lui nell'aporia. E Socrate che beve la cicuta nel carcere per mantenersi fedele alla legge, di cui non sa dare una definizione, è un eroe euripideo. Ma ha in più qualcosa che manca ad Euripide, la fede nel «divino», in un «divino», di cui anch'egli, come Protagora e come Euripide, non sa dire «nulla di preciso», ma che per lui esiste, perché ne sente la «voce». È una voce che non comanda, ma vieta, e non gli dice quello che deve fare, ma quello che non deve, perché quello che deve fare è scritto in quelle essenze, che è compito dell'intelletto decifrare.

E la novità di Socrate non era di vedere le forme – da Omero in poi i Greci non avevano visto altro – ma di vederle come forme puramente intelligibili e farne il correlato dell'uomo, inteso come intelletto. Ma questa novità non era possibile, se Anassagora non avesse scoperta l'universalità e infinità e quindi assoluta libertà di questo intelletto e non lo avesse elevato a principio cosmogonico. In Anassagora, a malgrado di tutti questi attributi, quell'intelletto era imbellesse, perché le forme erano state ridotte alla pura e semplice qualità separata dalla figura, e come «semi» erano degradate a materia, per modo che, l'ordine (il cosmo) essendo posteriore al movimento, l'intelletto, non avendo per sé se non la pura e nuda identità dell'essere, per il resto doveva aspettare d'imparare dalla natura e dal caso. Il che, se non faceva scandalo nelle arti, era assurdo nella sfera più specificamente umana, che è quella della legge e della giustizia. In quell'assurdo si muoveva la Sofistica. Socrate, figlio di uno scultore, obbedendo alla intuizione originaria del genio greco, estese l'essere anche a ciò che non era natura, e rendendo all'intelletto il suo vero oggetto, fece reale quell'universalità, che Anassagora aveva proclamata, ma non era riuscito a mostrare.

Ma la realtà dell'universale non si lascia indicare col dito, e neanche si raggiunge col discorso, si coglie con lo spirito ed è incomunica-

bile: può essere solo attestata con l'azione. Perciò non era isolabile se non nella sfera morale e doveva essere provata con la morte.

Questo il significato della morte affrontata volontariamente dalle eroine di Euripide, e qui l'alto insegnamento della morte di Socrate. Dalla meditazione di quella morte muove tutta la speculazione di Platone.

L'eredità socratica: il cosmo intelligibile

Il rimprovero che Platone muove ai suoi immediati predecessori, in un passo delle *Leggi* (x, 888 e sgg.) erroneamente riferito ad Empedocle e che invece s'applica in tutto a Democrito ed in parte ad Anassagora, è di far nascere il cosmo «non ad opera dell'intelletto né di qualche dio e in generale dell'arte», ma «della natura e del caso». L'arte per costoro vien dopo, come cosa «al tutto mortale», e all'arte attribuiscono non solo le leggi, ma anche la religione, diverse presso i diversi popoli e nei diversi tempi, e che non hanno nessun fondamento nella «natura». Anassagora era ricorso sì all'intelletto, ma, come Platone gli aveva già obbietato nel *Fedone* (l. c.), non ne aveva fatto nessun uso. Che non lo potesse adoperare altro che come causa meccanica, abbiamo visto, e le ragioni eran due: la prima, che, l'intelletto riflettendo l'essere, esso non può avere conoscenza del cosmo prima che il cosmo già sia; la seconda, che, essendo una sostanza in mezzo alle altre, ove anche questa conoscenza l'avesse avuta non avrebbe avuto il modo di informarne la materia. Che era la diretta conseguenza dell'essere-forma di Parmenide. Alla prima difficoltà Platone viene incontro estendendo a tutto ciò che è, la forma intelligibile rivelatasi a Socrate nella giustizia, e opponendo al mondo sensibile soggetto al divenire e considerato come «copia», il modello di un mondo intelligibile eternamente identico a se stesso e sottratto al divenire. La seconda era la più grave, ed egli dovette tornare alla *psychè* dei Pitagorici e ricorrere al mito. Vediamo d'intendere le due cose.

Il mondo intelligibile è costituito dalle forme e dall'intelletto che le riflette, il mondo sensibile dalle «immagini» di essere forme e dalla materia o, per essere più precisi dal «ricettacolo» che le accoglie. La forma come pure intelligibile vien da Socrate, e l'intelletto è, nell'immediata tradizione del pensiero ateniese, quello di Anassagora. Ma l'uno e l'altra erano in Parmenide. Platone lo sa, e perciò lascia da parte Anassagora, e si ricollega direttamente a Parmenide a cui dà il nome di «padre», e lo fa dialogare col giovane Socrate. Quando questi, nel dialogo omonimo, gli espone la teoria delle idee, Parmenide sorride, e non solo gli predice che un giorno vincerà la ritrosia che gli fa limitare l'esistenza di esse all'uno e al molteplice e al giusto ed al buono, ma, a malgrado delle difficoltà che esse sollevano, giunge a dichiarare che senza di esse «non v'è più possibilità di dialogo» (135 c). La ragione tuttavia che obbliga ad ammettere la loro esistenza non è quella di salvare il discorso, giacché ad essa si potrebbe ovviare considerandole, come a un certo momento propone Socrate, come semplici strutture del pensiero e niente altro (132 b). Ma Parmenide risponde che il pensiero è sempre di qualcosa. Che è argomento che trae la sua forza non dal presupposto che il pensiero sia garante dell'essere (quale pensiero?), o l'essere lo sia del pensiero (quale essere?), ove si prendano a parte l'uno dall'altro, giacché sarebbe una petizione di principio, ma da ciò che la forma è quella tale cosa in cui essenza ed esistenza si rivelano inseparabili e fanno uno, l'essenza essendo, come abbiamo visto, trattando di Parmenide, la specularità dell'esistenza, e in questa specularità consistendo il pensiero: fatto che non si lascia né indurre né dedurre, ma si sperimenta: è nell'atto in cui si sperimenta, invincibile (la verità rivelata a Parmenide dalla dea), e chi non lo sperimenta non lo può intendere né apprendere.

Di qui la larga inintelligenza dell'idea platonica, inintelligenza che, come è oggi, era anche al suo tempo, quando le forme, che fino al v secolo erano state vive nella religione e nell'arte, s'erano vuotate della loro sostanza per ridursi alla contingenza della figura. E Platone protesta contro tutti i tentativi di discorsivizzazione e volgarizzazione. La forma «non è cosa comunicabile (ἀρρητον), come ciò che è oggetto delle altre scienze» (*Epist.*, VII, 341 c), bisogna avere una «natura ben dotata» (*ibid.*, 343 e) per arrivarvi, e ci si arriva «a stento», dopo lungo studio, ed è una rivelazione improvvi-

sa. «D'un tratto (ἐξαίφνης), come luce che s'accenda da fuoco che balzi, essa si fa presente all'anima, e d'allora ormai cresce e s'alimenta da sé» (*ibid.*, 341 c). «Perché per ciascuna delle cose che hanno essere, tre sono gli elementi che ne permettono la scienza»: il nome, la definizione, l'immagine: e quarta è la scienza. Ma poi «bisogna porne un quinto, ed è essa la cosa, che sola è conoscibile e veramente è», e questa o la vedi o non la vedi (*ibid.*, 342 sgg.). Di qui l'immagine della caverna nella *Repubblica*, di qui il luogo iperuranio nel *Fedro*.

La forma è l'essere che è, e l'essere che è, è forma. Aristotele rimproverava a Platone di non averla dimostrata. Ma come avrebbe potuto dimostrarla? E Aristotele dimostra forse egli quell'intelletto attivo, che è la sola parte eterna dell'anima ed entra dal di fuori? L'essere non si dimostra, né come essenza né come esistenza.

Si dirà che l'essere di cui parla Platone non è quello di cui parlano tutti. Già appunto! E come potrebbero parlarne se dietro non ci fosse l'essere-forma di Platone e di Parmenide? Ed essi non lo vedono. Ché se lo vedessero, non ne dubiterebbero. L'unica dimostrazione valida data da Platone è quella ontologica del *Timeo*: «se intelletto e opinione verace sono due specie distinte, allora bisogna assolutamente ammettere che questi *eide*, che noi cogliamo non col senso, ma solo con l'intelletto, esistono per sé (καθ' αὐτά). Ma se, come pare a taluni, l'opinione verace non differisce in nulla dall'intelletto, allora non c'è nulla di più saldo di quanto percepiamo col corpo» (51 d).

Tutto sta nel dimostrare che l'intelletto e l'opinione verace siano distinti, ma una tal dimostrazione non è accettabile se non da coloro che sentono la forza dell'intelletto, e che cioè vedono già la forma, e quindi per essi è inutile e per gli altri non vale. I quali obietteranno sempre con Kant che dal fatto che il mio intelletto pensa dieci talleri, o quanti erano, non segue che io li abbia in tasca. Che è un misero argomento, ed è un paralogismo: perché sostituisce una relazione d'esistenza a un'essenza. Se io penso i dieci talleri, i dieci talleri esistono. Ma non li posso spendere. Giusto, ma neanche i dieci talleri che ho in tasca potrei spendere, se non esistessero già prima come essenze. Esistono, ma dove esistono? continuano ostinati. Nel cielo, risponde Platone, ma non nel cielo che vedete, in un cielo che non vedete. Ma questo è un mito! Sicuro!

Altrettanto quanto lo è il cielo visibile, con la differenza che questo è contraddittorio e solo il primo è esente da quella contraddizione che voi non potete togliere dal cielo visibile tutte le volte che ne affermate l'esistenza, se non presupponendo a vostra insaputa proprio il cielo invisibile. Volete la testimonianza di un materialista? Ecco Democrito, che credeva veri e cioè esistenti solo gli atomi e il vuoto, due intelligibili, e per il resto non ammetteva che una conoscenza bastarda.

Le forme sono. Ed è inutile aggiungere intelligibili, perché la forma è sempre intelligibile e, in quanto è intelligibile, essa appare anche come sensibile: in Socrate che beve la cicuta, nel bel viso di Fedro; abolendo la distinzione. Ma la distinzione risorge non appena in questo mondo, di cui siamo certificati da quella cosa che chiamiamo senso, e che oscilla tra l'«è - non è» dell'evento e l'«è - è» della forma, non appena, dicevo, appare il non-essere. Perché «quello che l'essere è al divenire, è la verità (e cioè l'intelletto) alla *doxa* (che è come dire al senso)» (*Tim.*, 29 c). E allora si pone il problema tra mondo intelligibile e mondo sensibile, e ancora prima quello delle forme tra loro. Perché la forma è un assoluto e, in quanto forma, esclude ogni relazione.

La soluzione di Platone è la dialettica, la cui possibilità viene fondata negativamente nel *Parmenide*, rompendo l'uno e mostrando che esso, come puro uno, è impensabile, così come è impensabile la molteplicità senza l'uno, e positivamente nel *Sofista*, con le cinque categorie o «forme supreme» dell'essere, della stasi, del moto, dell'identico e dell'altro, e con la dottrina della reciproca convenienza non di qualunque forma a qualunque forma, ma di alcune ad alcune.

La molteplicità delle forme viene per tal modo ad unificarsi in un tutto di cui ciascuna di esse è parte, e che da Platone viene paragonato a un organismo. La singolarità viene salvata nella gerarchia, ma l'assolutezza passa al tutto, che viene così ad essere esso la vera e propria forma: il cosmo intelligibile, che si rispecchia nella sua totalità nell'intelletto, e le cui articolazioni è compito della scienza ritrovare: l'essere di Parmenide tolto all'astrattezza della mera esistenza e qualitativamente specificato in un gioco di specularità che dal centro vanno alla periferia e dalla periferia tornano al centro.

Tutto articolato nelle sue parti ed eternamente identico ed uno, questo cosmo intelligibile è insieme mobile e immobile, e tale è l'in-

telletto che lo riflette. Ma mobile non può esser detto se non per figura, perché quella che noi diciamo mobilità, non è se non la specularità dell'essenza, e, l'alterità rimanendo sempre al margine, ogni «è» è sempre chiuso nell'identità con se stesso ed esclude il «non è», senza cui non v'è moto. E però l'intelletto, che lo riflette, riflettendolo sempre come totalità, e nella parte e nel tutto, esso è anche fuori del tempo, fermo in un «è», che non solo esclude il «non è», ma anche l'«era» e il «sarà», e, quando noi, a significare l'eternità, diciamo che era, è e sarà, «adoperiamo senza avvedercene espressioni che ad esso non convengono» (*Tim.*, 37 e).¹

Il movimento e il tempo che non sono nel *nous*, sono nella *dianoia*, che è dell'uomo e non dell'essere, ed è della *dianoia*, non del

¹ Per quegli storici della filosofia che, impigliati nel gioco di una logica, che, astratta dalle singole posizioni che l'uomo può assumere verso l'essere, e posta in assoluto non ha più senso (ogni logica vale per i suoi principi e presuppone una metafisica, anche quella dei logici di Vienna), per questi storici, dico, che, partendo da una tale logica, trovano tutto questo contraddittorio, e regalano a Platone la dialettica di Eracito, quando non è addirittura quella di Hegel, riporto questa pagina di un «puro visibilista» ignaro di filosofia sul Cortile del Palazzo Ducale di Urbino, e precisamente di Adrian Stokes. «L'invalidabile fra le cornici delle finestre e la lesena lungo il piano superiore, o l'esatta incorniciatura di una finestra che giaccia dietro sul muro – poiché il colonnato di sotto è ampio – conferiscono ad ogni forma lapidea una *individualità suprema*, benché ciascun pilastro, per esempio, sia *identico* all'altro [che è il problema di fronte al quale si trovò Aristotele quando dovette moltiplicare i primi motori, e lo risolse il giorno in cui capì che nella forma essenza ed esistenza fanno uno]: sicché par di assistere a una mirabile gara di capolavori di *scultura* [vedi *infra* quanto sarà detto dell'architettura e la nota relativa] intesi ciascuno a mostrare come uniche le bellezze del suo vicino [l'alterità che resta sempre al margine dell'identità]. Nessun altro rapporto è tra loro. Le loro posizioni sono inat-traversabili, e la mano non osa toccare due forme di pietra ad un tempo. Fioriscono esse dal mattone: *un tutto fatto di parti singole come il tutto*». (Da *The Quattrocento*, trad. it. in R. Salvini (a cura di), *La critica d'arte moderna. La pura visibilità*, L'arco, Firenze 1949, p. 283. Il corsivo e le parentesi quadre son miei). E si legga ancora: «Quando il fattore temporale, quando la successione e il ritmo o il trattamento lineare di un'arte visiva [meglio avrebbe detto: in un'opera d'arte che l'assoluta prevalenza della forma rende assolutamente visiva, su che vedi *infra*] costituiscono l'elemento più evidente, si tratta allora di arte visiva nel senso più largo che essa è percepita dall'occhio. Poiché l'immediatezza è tradita: la sintesi immediata che l'occhio può solo compiere... Ciò che io chiamo materia puramente visiva è cosa dissociata dal suono come dal silenzio, dal passato come dal presente e dal futuro [*le stesse parole di Platone!*]. Le cose son là: espresse, esposte, inalterate nella luce, nello spazio. Le cose son là. Alcuni chiamano drammatico o improvviso [L'*exaiphnes* di Platone, ma vedi *infra*, p. 115] un effetto così immediato, perché non vi sono parole prive di associazioni temporali [cfr. Platone, *Epist.*, VII, 343 a]: e in ogni caso poche menti sembrano capaci di sganciare lo spazio dal tempo. Questa capacità appartiene quasi interamente al Quattrocento» (*ibid.*, p. 285). Sì, ma prima che al Quattrocento ai Greci, che furono i primi a separare lo spazio dal tempo, perché furono essi a conquistare la «forma».

nous, la dialettica, che va «su e giù» dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, dispiegando nella temporalità del discorso quello che nella *noesi* è fuori del tempo, ma alla visione del tutto nelle parti e delle parti nel tutto non giunge se non cessando di essere *dianoia* e facendosi *nous*, per una illuminazione improvvisa, che solo a pochi è concessa.

Realtà dell'anima: scienza e mito

Ma a Platone codesto non basta. Nel *Sofista* (248 sgg.), sostanzializza l'intelletto e considerando il rapporto tra esso e la forma non più come rapporto di specularità, ma di attività, nega che un tale cosmo, ove il moto non sia reale, possa mai «avere intelletto». Perciò v'introduce la *psychè* e cioè l'anima, come principio indipendente e indifferenziato di movimento, definita come «ciò che muove sé da se stesso» (*Phaedr.*, 246 a) e fatta supporto all'intelletto (*Soph.*, l. c.; *Tim.*, 30 b). E con l'anima v'introduce la «vita», facendo dell'«Essere interamente perfetto» (τὸ παντελῶς ὄν) e cioè del cosmo intelligibile, il «Vivente perfetto» (*Tim.*, l. c.).

Perché questo? Per più ragioni. Innanzi tutto in forza dell'«è - è» eleatico. Se nel mondo sensibile v'è l'anima, vi dev'essere anche nel mondo intelligibile, o, come si dice nel *Sofista* (247 e), «tutto ciò che ha una *dynamis*, sia d'agire che di partire, anche se la esercita una volta sola, è ed è realmente». In secondo luogo: una volta separata l'essenza dall'esistenza e cioè reduplicata l'esistenza, giacché l'essenza porta sempre con sé l'esistenza, e reduplicatala in un'esistenza che è sempre identica a se stessa e quindi è anche assolutamente essenza, e in un'esistenza che non è sempre identica a se stessa e solo parzialmente è essenza, il cosmo intelligibile e il cosmo sensibile, il passaggio dall'uno all'altro non poteva essere operato se non da qualcosa che non fosse più forma, ma forza, e non forza meccanica, ma potenza, capace di permeare l'essere riempiendone la specularità e la chiusura. Limitarla alla sola sfera della *genesis* o del divenire, Platone non poteva senza o abbandonar questa per intero alla contingenza e rendere ancora più inesplicabile il rapporto tra l'anima e le forme, o calare anche le forme nella *genesis* e toglierle dalla loro trascendenza. La seconda via fu quella seguita da

Aristotele, ma non risolveva la difficoltà, giacché, per l'inseparabilità del *tode* dal *ti*, e cioè per l'impossibilità di cogliere una esistenza che non sia l'esistenza dell'essenza, la «cosa» rimaneva altrettanto trascendente quanto la «forma», e, una volta separata la sostanza dagli accidenti, la dualità sorgeva intera. Peggio ancora era l'individualità e gli eventi cadendo dal lato degli accidenti e cioè del non-essere, Dio veniva ad essere completamente eliminato dal mondo.

E qui è la terza ragione da cui Platone fu mosso. Perché la prima forma in cui Socrate s'era affisato e da cui muove Platone, è la giustizia, che, se è contemplata dall'intelletto, lo trascende, come trascende la forma, giacché essa tocca quella cosa misteriosa che è l'individuo, il *Dasein*, e cioè l'anima, «quella parte di noi, qual'essa sia, a cui sola si riportano l'ingiustizia e la giustizia» (*Crit.*, 47 e) e che si muove nella sfera del «sacro» e dell'evento. *Hic et nunc* si è giusti o ingiusti, non fuori del tempo e dello spazio, e sono «io» che sono giusto o ingiusto, che devo decidere e che decido anche se non decido, e la mia decisione impegna il futuro, la vita e la morte: io, questa cosa invisibile, senza figura e senza volto, sottinteso sempre e non presente mai, che in quanto si svela, è come un punto che sprofonda all'infinito, e mette terrore, di fronte a un altro infinito, l'*ubique et semper* del *periechon*, e cioè Dio.

Di qui il *daimonion* di Socrate e il Dio, in cui sempre crede Platone, indipendentemente da ogni argomento di ragione, perché egli tutta la vita non cerca che la giustizia per sé e per gli altri, e fa scienza innanzi tutto per questo, e non separa mai il problema dell'universo da quello dello Stato. E però, se la giustizia non v'è senza io e senza Dio, non vi può essere un universo senza anima, una forma senza evento. Questo fa intendere il significato che il x libro ha nelle *Leggi*. Quelli che negano che la giustizia e le leggi siano per natura, lo fanno perché dal loro universo hanno tolto gli dèi, e li hanno tolti perché ignorano che cosa sia l'anima.

Dell'anima Platone parla sempre sotto forma di mito o in termini di semplice probabilità: di quello che essa è nella sua essenza e nelle sue parti, e della sorte a cui va incontro nel visibile e nell'invisibile, non vi può essere scienza.² E lo dichiara esplicitamente (*Resp.*, 435 d; 611 b - 612 a; *Phaedr.*, 246 a; *Tim.*, 72 d). Una sola

² Vedi P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Alcan, Paris 1930, pp. 76 sgg. e i testi citati.

cosa cade nella sfera del «discorso» e può essere dimostrata dialetticamente: la sua esistenza e la sua immortalità. Perché il movimento presuppone il motore, e il motore primo non può essere se non quello che si muove da sé. E questo è appunto ciò che chiamiamo anima, e, come «principio d'ogni moto», è di necessità immortale (*Phaedr.*, 246 a sgg., *Legg.*, x, 893 sgg.).

Ma dire che l'anima è «principio di moto», non basta, bisogna aggiungere: indifferenziato, come già s'è detto al principio. Giaché il moto ha diverse specie, e tutte si ordinano nei due generi del «medesimo» e del «diverso». Ora, solo il moto nel medesimo è conforme all'intelletto, ed è il moto circolare, e l'anima muove di questo moto, solo in quanto segue l'intelletto, ma può anche non seguirlo e muovere in senso al tutto contrario, disperdendosi nella rettilineità spezzata del diverso. Ciò che nel x delle *Leggi* (895 c sgg.) conduce alla distinzione delle due anime: una «autrice di bene» e l'altra «che ha il potere di operare sia il bene che il suo contrario». Che non sono affatto due anime, ma senz'altro l'anima in ciò che la definisce, e, come causa puramente motrice e che, in quanto tale, per parlare il linguaggio d'Aristotele, «ammette anche l'altro», la distingue dall'intelletto, che ad essa tuttavia è congiunto. Per questo è irraggiungibile alla scienza e su di essa non si possono fare se non discorsi probabili o narrar miti.

Un discorso probabile è la tripartizione in desiderio, ira e intelletto, fatta nella *Repubblica* e ripresa sotto forma di mito nel *Fedro*; un discorso probabile in un mito la sua costruzione ad opera del Demiurgo, che mescola insieme e divide e suddivide in proporzioni aritmetiche ed armoniche l'indivisibile e identico col divisibile e diverso. Che sono modi di rendere rappresentabile ciò che in se stesso è irrappresentabile. E se voi credete attraverso quelle rappresentazioni e quei numeri di avere colto la vera essenza dell'anima, come, a malgrado degli avvertimenti di Platone, credono di potere o dover fare quanti ci speculano sopra, v'ingannate, perché quelle rappresentazioni e quei numeri vi portano nella sfera della meccanica, che è la sfera delle forme, e l'anima quando l'avete ridotta alla meccanica, o si spezza in parti che non possono essere più ricongiunte se non per l'azione di un altro principio o viene per intero assorbita dalla specularità dell'intelletto, e nell'uno e nell'altro caso dilegua come anima. Quelle rappresentazioni e quei nume-

ri sono simboli, nel senso in cui al principio di questo studio abbiamo detto doversi intendere il simbolo, e rinviano a un *ganz Anderes*, che può essere solo vissuto nell'evento, quell'interamente altro che è, all'uno dei poli, l'Io, e, all'altro, Dio.

Questo spiega come Platone possa senza contraddizione affermare nel *Timeo* che l'anima è stata formata dal Demiurgo ed è coeva al mondo, e nelle *Leggi* farne la causa per eccellenza prima d'ogni cosa e fondare sulla dimostrazione della sua esistenza e della sua eternità l'esistenza degli dèi. Giacché che cos'è quel misterioso Demiurgo se non anima? Un'anima che opera soltanto il bene, e, pure operando secondo l'intelletto, lo trascende, perché l'intelletto è chiuso in se stesso, ed essa esce fuori di sé, mossa da una «bontà» (*Tim.*, 29 e), che è cosa ben diversa dall'immobile specularità della forma, perché è un atto di volontà e di arbitrio: l'unica ed ultima causa del mondo.

Un'anima il Demiurgo, e la prima cosa che fa è di formare l'anima del mondo, e poi le anime degli astri, e dopo le anime del mondo e degli astri, che son «gli dèi generati», fa quelle destinate ad animare le specie viventi che popolano l'aria, l'acqua e la terra. Ma mentre per le prime si serve della mescolanza dell'identico e del diverso e dell'identico e del diverso combinati insieme, per quest'ultime la prima mescolanza essendo stata tutta adoperata, non può ormai usare che l'identico-diverso più il diverso. Di qui la maggiore labilità di esse. D'onde parrebbe che la prima anima, quella del Demiurgo, sia fatta solo d'identico. Lo è nelle sue operazioni, in quanto ella non può operare se non come intelletto, non lo è in quanto opera. Altrimenti sparirebbe intera nell'intelletto, e non sarebbe più principio di moto e non potrebbe mai operare, perché non sarebbe mai volontà. Ora, questa volontà, questo arbitrio, non è il medesimo che è nelle anime mondane, pronte sempre a trascorrere nel diverso: trascende l'identico e il diverso, è volontà pura, arbitrio puro, e, come tale, coincide con l'assoluta necessità: il mistero appunto del «divino», che è sempre *hic et nunc* e sempre *ubique et semper*, punto sempre determinato nel tempo e nello spazio e infinità che li trascende e li «abbraccia», il mistero dell'evento. Perciò Platone scrive che «è gran cosa trovare il fattore e padre di questo Tutto, e, una volta che s'è trovato, è impossibile dirlo a tutti» (*Tim.*, 28).

E nel fatto, se ad ogni cosa corrisponde un nome, una definizione e un'immagine, Dio non si lascia chiudere in un nome, né sciogliere in una definizione, né contemplare in nessuna immagine, perché non è «cosa», non è «essere», trascende l'essere, e l'unico discorso che di lui si può fare è quello del mito, dove la parola non vale più per sé, ma per «l'altro».

Il Bene

Ma il nostro discorso non è completo, né per quanto riguarda l'anima, né per quanto riguarda le forme. Perché l'anima del mondo e le altre anime che sono in esso sono composte d'identico e diverso, e identico e diverso sono anche nel mondo intelligibile, in quanto ciascuna forma essendo se stessa, non è l'altra, ma il diverso che entra nella composizione di quelle anime è di ben altra natura, perché è il diverso dell'infinitamente divisibile che è proprio dei corpi, ed ha il suo principio in ciò che dagli interpreti di Platone viene, con termine aristotelico, chiamato «materia». D'altra parte, le forme son l'essere, e nella loro specularità l'intelletto, ma l'intelletto e l'essere non sono tutto: «al di là dell'essere», ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, è il Bene (*Resp.*, 509 b).

Materia e Bene costituiscono i due estremi dell'universo platonico, e, fra tutti i problemi che esso solleva, sono i più dibattuti. Cerchiamo di venirne in chiaro, e cominciamo dal Bene. Platone ne parla per similitudine, e lo paragona al sole. Come il sole rende possibile all'occhio la visione nella sfera del sensibile, così fa il Bene con l'intelletto in quella dell'intelligibile. E come la luce e la vista sono simili al sole, ma non sono il sole, così la verità e la scienza sono simili al Bene, ma non sono esso stesso il Bene. E il paragone non s'arresta qui. «Il sole dà alle cose sensibili non solo la possibilità d'esser viste, ma anche il nascere, il crescere e la capacità di nutrirsi, per quanto esso stesso non sia né nascita né crescita né nutrimento. Al medesimo modo per le cose conosciute dall'intelletto si deve dire che dal Bene viene ad esse non solo l'essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), pur non essendo esso stesso essere (οὐσία), ma qualche cosa che è al di là dell'essere per dignità e potenza» (*Resp.*, 507 b - 509 b).

Tentare di logicizzare questa similitudine, per arrivare al concetto che dovrebbe nascondersi dietro, sarebbe un errore. Platone stesso ve ne dissuade: il Bene è al di là della scienza, e non si lascia ridurre a concetto. Dietro quella similitudine v'è un'esperienza, la quale non può essere se non descritta come esperienza, e quindi per immagini. Ma non è unicamente platonica: in diverso grado è universalmente greca: è l'esperienza che i Greci avevano fatta del «divino» nella sfera della forma, e che, portata al limite, s'incontrava con un'esperienza parallela della sfera dell'evento: l'esperienza della luce, che è propria della forma, ma è anche uno degli aspetti sotto cui il *periechon* si rivela nell'evento.

Luce e forma nell'esperienza dei Greci

La forma è di per se stessa luminosa, la luminosità non essendo altro se non la visibilità che ne costituisce l'essenza. Nella tradizione poetica ed artistica greca forma e luce fanno uno, e la luce non è esterna, è interna alla forma. Ma è particolarmente sensibile al limite, che ne è la parte più precaria: è come un'aureola, e vi crea una tensione che, annullando quanto è d'intorno, fa della figura una cosa assoluta. Numi ed eroi splendono e appaiono sempre aureolati di luce: ciò che li esalta sopra la finitezza della figura e li fa numi ed eroi, è essa stessa questa luce, l'*αἴγλη* di cui Omero avvolge l'Olimpo.³

Per un greco essere ed essere nella luce (ἐν φάει) sono sinonimi. Pindaro è tutto pieno di luce, e la personifica in Theia o «Divina» e la fa madre del Sole. «Madre del Sole – canta nell'*Istmica* v, – Theia dai molti nomi, in grazia di te gli uomini apprezzano sopra ogni bene l'oro dall'ampio potere. E le navi che s'inseguono sul mare, e i cavalli aggiogati ai carri nelle gare dai rapidi giri, per il pregio di cui li rivesti, sono mirabili a vedere». Ma più che la testimonianza dei poeti è importante quella degli artisti, perché più immediata. Ciò che, nell'assolutizzazione della figura, quale appare nelle opere del vi e del v secolo, distingue in proprio la plastica greca e ne costituisce il segno più direttamente sensibile, è la luce: che vien

³ Vedi Diano, *Forma ed evento* cit., pp. 41 e 50.

dall'interno, ed arde al limite e lo chiude. Esempio massimo ne è l'Apollo d'Olimpia. Ma non è necessario ricorrere alla statua d'un nume: basta una sola delle colonne del tempio d'Athena a Siracusa.

Tensione e vibrazione sono manifestazioni di forza: una luce che vibri è già dinamica e, come tale, epifanica: tocca, anche se in grado minimo, all'esistenziale e fa presente «l'altro». Ma esistenza, e cioè eventicità, e forma non si lasciano conciliare. Perché la forma non degradi a simbolo, è necessario che il centro resista e la vibrazione si fermi al limite. È un equilibrio instabile, che non può esser raggiunto se non nell'attimo, l'*exaiphnes* di Platone e il *kairòs* di Pindaro (*Pyth.*, IX, 78), e va riconquistato ad ogni istante. In questo equilibrio è l'essenza della «bellezza», di quella che Pindaro chiama *charis* o «grazia», e che è inseparabile dalla forma (cfr. *Ol.*, VI, 76): un equilibrio in cui la visione è «vissuta» come epifania, ma, contenendo quanto questa ha di eventico, mantiene l'essenzialità della cosa.

Di qui il *thambos*, che nelle descrizioni dei poeti greci accompagna la rivelazione della forma, dio o eroe che sia, e che, pure essendo nella sua radice il medesimo di quello che caratterizza la presenza del «sacro», se ne distingue in ciò che al «terrore» di cui quello è pieno, e in cui la visione s'annulla, sostituisce il *thauma* o la «meraviglia», e si fa positivo nel «piacere».

E la lingua ce ne dà la prova. La medesima *charis* adoperata a significare la bellezza designa anche il piacere che essa procura. Ma ancora ha altri due significati, e sono anch'essi nel medesimo rapporto di polarità: è dono d'amore e ricambio di questo dono o gratitudine: l'*eros anteros* del *Fedro* platonico. Perché ciò che è bello s'ama, e, per la specularità della forma, da cui questa polarità si genera e nella quale si chiude, l'amore, come dice Platone, dopo avere toccato l'amato deve rifluire all'amante. La specularità pura è nell'intelletto ed è «sapienza» o *sophia* (*Ol.*, I, 116 *et passim*), «l'unico specchio (ἑσπετρον)» che l'uomo ha «delle opere belle» (*Nem.*, VII, 20). E, in quanto quelle opere sono «belle», e la bellezza è la «luce» di cui la forma arde e vibra nell'attimo dell'epifania, ed è *charis*, anche questa «sapienza» è una rivelazione dell'attimo, una rivelazione concessa solo a chi ha «natura» atta a riceverla (*Ol.*, II, 86; cfr. *Plat.*, *Epist.*, VII, 343 e), e anch'essa vibra e «s'accende» (*Isthm.*, VII, 23), ed è *charis* (*Ol.*, I, 30; XIV, 1 ecc.), «l'estremo fiore della

sapienza», che «sulle correnti gloriose del canto» toglie quell'attimo all'oblio e lo rinnova oltre il tempo (*Isthm.*, VII, 18; IV, 41; *Nem.*, IV, 7 ecc.). E però le Grazie vanno tanto con Afrodite quanto con le Muse (*Paeon.*, VI, 2; *Pyth.*, VI, 1; *Nem.*, IX, 54).

E qui è da dire che la vibrazione e la tensione che caratterizzano la forma, quale ai Greci s'era rivelata nell'arte, son fatto proprio dell'arte e non della forma. Tanto è vero che, la forma essendo di per sé luminosa, non sempre quella vibrazione e quella tensione lo sono: possono essere anche di tenebra, pur mantenendo la forma la sua visibilità e la sua luce. Tale è Achille, per limitarci a un esempio, nell'atto in cui trionfa su Ettore ed ode da lui la predizione della sua morte. E i Greci la forma la conobbero prima che nella scienza nell'arte, non perché l'arte l'abbia propria, per modo che, dovunque sia l'arte, anche la forma, in quanto forma, si sveli, ma perché eran Greci e quell'arte era la loro arte.

Son due punti essenziali e dobbiamo chiarirli, se vogliamo intendere Platone. E innanzi tutto il secondo. Perché prima dei Greci quella forma, presa in assoluto, come va presa per essere «la forma», non c'era, anche a mettere in conto gli Egiziani, che più di tutti vi s'accostarono, e dopo i Greci non ci fu più per lungo tempo, e, quando riapparve, non era già la forma dei Greci, ed oggi il parlarne è una favola, e tuttavia l'arte c'è e c'è stata sempre, a partire dalle pitture di Altamira e di Lascaux. E ai Greci si svelò, perché, come abbiamo detto, eran Greci, perché cioè quell'«x», a cui l'analisi fenomenologica d'ogni civiltà s'arresta, e che costituisce il principio dal quale dipendono le varie manifestazioni che la definiscono, nel campo dell'arte come della religione, del pensiero riflesso, come della vita, quell'«x», dico, fra tutte le posizioni che l'uomo può assumere verso l'essere, per gl'infiniti gradi che vanno dall'evento alla forma, e che, per essere queste due categorie indillettizzabili e non lasciarsi ricondurre a un principio superiore, si sottraggono ad ogni deduzione, e non possono essere se non constatati e descritti, quest'«x» dunque, fra tante posizioni possibili, li determinò a quella più vicina alla forma.⁴

⁴ Nient'altro se non questa «x» è il famoso *Kunstwollen* del Riegl. Perché egli diceva: qual è il principio in base al quale fra tutte le forme che possono essere pensate fra i due «estremi» dell'assolutamente discreto (*die äusserste Isolierung*) e dell'assolutamente continuo (*die äusserste Verbindung*), estremi puramente teorici e che non possono esse-

L'arte come «poiesis» o «cosa che vien fatta»

Il primo punto ce lo chiarirà la risposta al problema posto dal secondo. Perché si domanda: se la forma non è dovunque è l'arte, l'arte non è forma? E se è forma, in che cosa si distingue da quella che noi chiamiamo la «forma»? La «forma» è la «cosa veduta», e assolutamente veduta, e, in quanto assolutamente veduta, assolutamente esistente: l'essenza che in sé involve l'esistenza. L'arte invece non è «cosa», è «opera» e cioè «cosa fatta», e, poiché il «fare» che è nella definizione deve ritrovarsi *realiter* nel definito, essa non è tale se non nell'atto in cui «vien fatta». Da codesto «fare» ha in greco tratto il nome ciò per cui essa è arte, e che, valendo per tutte le arti, è rimasto fin dall'età più antica specifico dell'arte della parola: *ποίησις* o «poesia», un nome che, per quella rispondenza che i nomi, come dice il poeta latino, hanno spesso con le cose, è *nomen actionis* e non *rei actae*, e viene adoperato a designare tanto l'azione del far arte, quanto essa stessa l'opera d'arte.

re mai oggetto d'arte, gli artisti nelle diverse età sono portati ora alle une ora alle altre? Tutto quello che possiamo dire è che questo fu il loro *Kunstwollen*, quel *Wollen* cioè in cui di volta in volta prende forma il «*Drang* estetico» di cui il *Kunstschaffen* è espressione. «Ciò da cui questo *Drang* può essere determinato – materia, tecnica, uso a cui l'opera è destinata, immagine mnemonica – tutto codesto è per noi, ed è il meno che possiamo dire, un *ignoramus* e forse per sempre un *ignorabimus*. *Es bleibt nur das Kunstwollen, als das einzig sicher Gegebene übrig*» (*Gesammelte Aufsätze*, Filser, Augsburg-Wien 1929, p. 59). Che è una perfetta tautologia. Giacché equivale a dire che l'artista non per altro sceglie quella forma se non perché la sceglie. Ma in ciò sta il merito, perché solo in una tautologia può risolversi una causa di cui si conoscono gli effetti e che, come residuo dell'analisi, non si lascia in nessun modo determinare. Per dirne di più voi dovete costruire una metafisica, e allora, una delle due: o voi riconducete quel *Wollen* ad una causa meccanica, e l'opera d'arte vi diventa opera della natura, o parlate della «libera creatività dello spirito», e, in questo secondo caso, o questa libertà la chiudete in una logica, e tornate alla meccanica, o non la chiudete e la lasciate assolutamente indeterminata, e nel far verrete a dire quel che dice il Riegl, con la differenza che egli non si pronuncia e la lascia come un «x», e voi ne fate un mito. Con che non si vuol negare che l'uomo sia «libertà», ma, per il fatto che non lo si nega, dato che la libertà equivale a non-necessità, e tutto dipende da quel che si mette in quella necessità, e qualunque cosa ci si metta, si deve partire da una metafisica, non lo si vuole neanche affermare: si vuol dire soltanto che l'uomo e tutto quello che egli fa, non si lascia in nessun modo risolvere sul piano della logica. In qualunque direzione voi vi moviate, arrivate alla contraddizione, e ciò perché forma ed evento, che sono le due categorie a cui si riducono i fenomeni, e, se volete, dite pure essenza (e cioè *essenza-esistenza*) ed *esistenza* (e cioè *Dasein*), non si lasciano dialettizzare.

Ma il «fare» non c'è, se non c'è «colui che fa», e cioè il «poeta», ed è solo nell'atto in cui «fa» ch'egli è tale. Ne segue che l'arte non può venire separata da colui che la fa e dall'atto in cui egli la fa, senza cessare d'essere arte, e, per continuare ad esserlo, una volta ch'essa è fatta, è necessario che quello medesimo o un altro la «rifaccia». In che cosa consista il fare e come ciò sia possibile, lo vedremo. Per ora è da dire che, in quanto essa è cosa, ha sì forma ed è veduta ed è essenza, ma, in quanto codesta cosa è la cosa che vien fatta e tale è solo nell'atto in cui vien fatta, essa è un'essenza che in sé non involve l'esistenza, l'esistenza la toglie da colui che la fa, un'esistenza, che, essendo l'esistenza di costui e tale dovendo rimanere anche come esistenza di quell'essenza, non può essere altra se non quella che è al di qua dell'essenza, ed è sempre la «mia» esistenza, l'esistenza appunto dell'esserci o *Dasein* rivelato dall'evento, di quel *Dasein*, che, come dice Heidegger, «sono sempre io stesso».

Ed eccone la riprova. Se voi nell'arte guardate solo a ciò che in essa è contemplabile, e vi fermate all'essenza, e questa essenza la contemplate e la contemplate assolutamente, come vogliono coloro i quali affermano che «l'arte è forma e nient'altro che forma», essa vi s'attesta immediatamente anche come esistenza, quell'esistenza che non c'è mai se non per l'essenza ed è inseparabile da questa, e, staccatasi dall'opera d'arte, se ne vola nell'iperuranio di Platone, dove non è più quella forma che doveva esser l'arte, ma senz'altro la «forma». Dell'artista, e cioè di colui che fa, naturalmente non si parla, perché quell'artista dovevate esser voi, ma, «calati» come eravate nella forma, vi siete scordati del fare e lo avete annientato nel contemplare. Ché se quell'essenza credete di trattenerla legandola al marmo e alla tela in cui la contemplate, e dite che essi non sono un qualunque marmo e una qualunque tela, ma quel marmo appunto e quella tela in cui l'artista ha, col dare ad essi quella forma, trasferito la propria esistenza, voi l'avete ridotta a quello che volgarmente si chiama un oggetto, e non ritrovate né l'esistenza dell'artista né la forma che fa da essenza alla sua opera.

E se dall'opera passiamo all'artista, e cioè a quello che si chiama il «soggetto», e di cui quella è l'«espressione», il discorso torna al medesimo. Perché, fino a che vi muovete nella sfera della rappresentazione e della coscienza, e metteteci pure l'autocoscienza, quello che voi avete davanti è sempre l'oggetto, e voi potete dir tanto

che l'oggetto lo crea il soggetto, quanto che è il soggetto ad esser creato dall'oggetto.

Ciò che l'idealismo ha eliminato, è l'io così detto empirico, non l'essere, quell'io empirico che fino allora aveva, per quel che aveva potuto, salvato il soggetto, ma, eliminandolo, aveva eliminato anche definitivamente il soggetto, per ritornare, a malgrado della dialettica, a Parmenide.

Il nudo e puro soggetto, se volete trovarlo, è nell'esserci e nell'evento, perché quella è l'unica sede in cui esso si sottrae alla specularità della forma e all'essenza. E, al di qua dell'essenza, resta anche al di qua della coscienza, e tu puoi solo «sentirlo» e non mai raggiungerlo, perché esso è quella cosa che solo essa non è cosa, e della quale, come dice Eraclito, «non troverai mai i confini, per lontano che tu vada»: il *cuique* puntualizzato nell'*hic et nunc* dell'evento, e che di contro ha l'infinità di *periechon*, col quale è in rapporto di polarità, non di specularità, ed è essa che lo isola, liberandolo tra l'essere e il nulla. E però, se l'arte è espressione del soggetto, e non ne può venire separata, e, in quanto è espressione, non è esso il soggetto, ma opera che ha forma ed è essenza, e intanto il soggetto ci dev'essere, ma non può riflettersi su se stesso, senza diventare oggetto e, dileguando esso stesso come soggetto, annullare anche quella forma e quell'essenza, resta che ci sia solo come esserci, e sia esso quest'esserci a dare esistenza a quell'essenza.

L'arte come sintesi di forma e d'evento

L'arte dunque non è forma, ma forma ed evento in uno, e l'una essendo contemplabile e l'altro potendo essere solo vissuto, è insieme contemplata e vissuta. E però può coprire tutti i gradi che, nel gioco delle due categorie, possono venire assunti da quell'«x» a cui, come abbiamo detto, l'analisi s'arresta, e dalla quale dipendono tutte le manifestazioni storiche dell'uomo. Ma deve evitare gli estremi, perché la pura forma è intelletto e scienza, e il puro evento anima e religione. Il che non significa che la filosofia e la religione, in quelle che sono le loro forme storiche, si sottraggano a quell'«x» e pertanto a quei gradi, ché allora non ci sarebbe che una sola filosofia e una sola religione, significa soltanto che per l'una e per l'altra

la sintesi è sempre presupposta e non mai in atto, per modo che se, *sub specie materiae*, ciascuna di esse è forma ed evento, ed occupa uno di quei gradi ed ha un determinato posto nella storia, *sub specie formae*, per quello cioè che esse sono ciascuna nella sua essenza e che in atto le fa tali, l'una è sempre forma e, come pura contemplazione, l'evento non lo può accogliere se non come concetto, l'altra non essendo religione se non in quanto è vissuta, la forma l'ammette solo come simbolo, e nell'atto della celebrazione l'annulla.

Di qui avviene che la filosofia, quando ha esperito tutti i suoi mezzi per dialettizzare l'evento e non s'accontenta di denunciare la contraddizione, trascorre nell'arte e nel mito (il moderno esistenzialismo ne è l'ultimo esempio), e la religione, quando ha logorati tutti i suoi simboli e non accetta il *neti neti* della mistica, si trasforma in legalismo e teologia relegando il «mistero» nell'angolo delle cose possedute e non usate. Questo spiega perché l'una e l'altra siano sempre in guerra non solo tra loro, ma ciascuna con se stessa, e oscillino sempre e non trovino quiete mai se non nella «fede», e cioè nell'adesione alla forma che ciascuna di esse ha propria.

Nell'arte invece la sintesi non è mai presupposta, è sempre in atto, e solo in quanto è in atto, essa è arte. E, coprendo essa tutti i gradi in cui quella sintesi si realizza, e dovendo evitare sempre gli estremi, in tutti, per quelle che sono le «opere» corrispondenti, vi dev'essere un «è» che pure un attimo, si rifletta nell'«è» che lo chiude, e in tutti un «è - non è» contro cui quell'«è - è», per una inflessione anche minima, si franga. E poiché quell'«è - non è», che è l'esserci e l'evento, è tempo e spazio, non lo spazio e il tempo della *dianoia* o ragione discorsiva, che, per essere fatta di *nous*, e non poterli cogliere che come numero e figura, li sostanzializza sempre e li annulla (le eterne aporie di Zenone), ma l'*hic et nunc* dell'«anima», e cioè del *cuique*, che sono sempre il «mio *hic*» e il «mio *nunc*», e contro di sé hanno sempre l'*ubique et semper* del *periechon*, ed è in essi questo *hic* e questo *nunc* che quell'essenza ha l'esistenza, l'opera d'arte è insieme nel tempo e non è nel tempo, è nello spazio e non è nello spazio, e, in quanto è nel tempo e nello spazio, è insieme nell'*hic et nunc* e nell'*ubique et semper*, e, chiunque l'abbia «fatta» e a qualunque tempo rimonti (che son cose che possono essere dette solo nella sua assenza), è la «mia» e non è la mia, come fu la sua e non la sua per colui che la «fece», ma non mia e non sua è e fu sia

per l'inseità della forma, sia per la polarità dell'evento da cui essa trasse e trae l'esistenza che la fece sua ed ora la fa mia.

«Alêtheia» ed «epiphàneia», e la «verità» dell'arte

Da questa contrarietà irriducibile e reale, indialezzizzabile eppure sempre unificata, nascono la tensione e la vibrazione che abbiamo trovate nella forma scolpita e cantata dai Greci, e sono esse questa vibrazione e questa tensione che costituiscono il segno «sensibile» di quella «poetica» per cui l'arte è tale, per modo che, ov'esse non ci siano, non ci sia neanche l'arte. E come per esse è «epifanica» la forma attuata dall'arte greca, così è epifanico il più astratto e disperso dei segni di qualunque altra arte, sol che esso realizzi la sintesi dell'essere e dell'esserci. Ed è da questa epifanicità che ora dobbiamo muovere, per intendere nella loro logica e nella loro struttura quella tensione e quella vibrazione, e, ritrovando la «verità» che è propria dell'arte, ritrovare anche il «fare», che da questa verità è inseparabile.

Perché l'epifania, la quale è da ἐπι-φαίνεσθαι, appartiene alla sfera dell'evento. Lo dice la preposizione che entra nella composizione del verbo e gli dà valore d'aoristo. Essa è sempre *hic et nunc*, e però l'*allicui* che il *phainesthai* presuppone, non potendo, in rapporto all'*epì*, avere esistenza se non in quell'*hic* e in quel *nunc*, è sempre un *cuique*. Perciò è specifica del «sacro». Nell'età ellenistica, ἐπιφανής, come sinonimo di σωτήρ, o «salvatore», è epiteto di numi e di re venerati come numi. Come tale, essa trascende ogni rappresentazione. «Può parere strano – scrive il Van der Leeuw⁵ – che ciò che si “rivela” non si mostri». E P. Tillich, che egli cita a rincalzo: «Solo ciò che per sua natura è nascosto e inaccessibile ad ogni conoscenza; è solo questo che viene comunicato dalla rivelazione. Rivelandosi esso non cessa di essere nascosto, giacché questa è la sua essenza, e, quando si rivela, rivela anche che è nascosto». Che è linguaggio che può essere adoperato solo nell'ambito della forma, ad epifania avvenuta, quando si è fuori dell'evento. *In ipso eventu* non c'è nulla di nascosto, giacché il rivelarsi, e cioè l'*epiphainesthai*,

⁵ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., p. 548.

non è che una metafora per *evenire*, e questo è tale solo in quanto non ha forma e non appare, e quanto più appare ed ha di forma, tanto meno ha di *èvenit* e tanto meno si «rivela».

Ma quel linguaggio non è del Tillich, è degli stessi mistici: di Meister Eckhart, per esempio, che parla di «conoscenza non conoscente»,⁶ o di Plotino, che «vede non vedendo» (*Enn.*, v, 5, 7). E in altro modo non si possono esprimere, perché ciò che si rivela è l'Uno, e davanti all'Uno, «le parole» – come scrive Sankara⁷ – «tornano indietro». E però non c'è affermazione che non domandi l'opposta negazione, e, quando s'è detto che è luce, bisogna dire che è tenebra, e chi ha detto Ente, deve poi dire Non-ente. Ma esso non è né Ente né Non-ente, ed ecco Sankara che, mentre da un lato accumula le negazioni e dice «Non-ente-non-Non-ente», a significarne dall'altro, e sempre sotto forma di simbolo, l'assoluta positività, conia da *asti*, pari al latino *est*, l'astratto *astitvam*, e cioè «estità», espressione che ritorna spontanea ed identica (ed è fatto significativo) nell'*Istigkeit* di Eckhart,⁸ e che sarebbe opportuno assumere per distinguere l'esistenza del *periechon*, che è *ubique et semper*, da quella dell'*hic et nunc* dell'esserci e del *cuique*.

Il che tutto non va considerato come un'esperienza limite di cui i mistici solo siano capaci: essa è in grado anche minimo in ogni evento, giacché non c'è evento se non per la vissuta presenza del *periechon*, comunque esso si faccia presente, ed evento ed epifania sono la medesima cosa. La differenza tra il mistico e noi è che egli isola e cerca quello che per noi è a volte appena il brivido d'un attimo, immediatamente sommerso dalle figure che formano il contenuto che fluttua nella coscienza, e da cui rifuggiamo (la vita inautentica).

E con l'Uno si rivela anche l'anima, altrettanto nascosta nel suo rivelarsi, quanto è nascosto l'Uno: un abisso, il *fundus animae* della mistica medievale, e a cui corrisponde quell'abisso, che è Dio. «L'abisso della mia anima – canta Angelo Silesio – invoca sempre ad alte grida l'abisso di Dio (*abyssus abyssum invocat*). Qual è il più profondo?». Ed Eckhart: «Dio non ha nome, e non ha nome neanche la

⁶ Cfr. R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. di J. Gouillard, Payot, Paris 1951, p. 24 [trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Casale Monferrato 1985].

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

mia anima. Perché essa è la medesima cosa che è Dio»: il «questo sei tu» e l'identità di Atman e Brahman degli Indiani. Per questo Iddio le si può rivelare, ma le si rivela negandola ed affermandola insieme, e trascendendola sempre, perché quell'identità è escatologica. Perciò l'ultima invocazione del mistico è la morte. Ed oltre la rivelazione positiva bisogna mettere in conto anche la rivelazione negativa. Perché il «sacro» è bivalente non solo in quanto è *tremendum* e *fascinans*, ma anche in quanto può rivelarsi e come esistè e come Nulla.

È qui che è la «verità» dell'evento, e quindi il proprio di ogni epifania, in questa vissuta polarità col *periechon*, polarità che ad ogni istante si chiude e nel medesimo istante si riapre, in cui l'«è» fa sempre eco a un «non è», e il «non è» all'«è», senza che mai possano dialettizzarsi né l'uno eliminare l'altro. Ma verità non può essere chiamata se non per analogia con quella che è la verità del visibile, che questa nega e relega nell'illusione (i «dormienti» di Eraclito e la *maya* dell'India), e a cui si sostituisce assumendone il nome. In sé non è la Verità, è il Bene, si riveli esso negativamente come condanna o positivamente come «salvezza», il Bene che sta all'«anima», come il Vero sta all'«intelletto»: perciò può «essere», pur rimanendo «nascosto». Perfino Aristotele l'ha visto questo, che definisce il Bene e la *boulesis* l'uno per l'altra, e lo fa rivelare dal piacere, e come causa del piacere dà la *boulesis*.

Tutta opposta è invece quella che in sé e per sé è verità, ed è solo verità e nient'altro che verità, la verità dell'intelletto e della scienza e cioè dell'essere e della forma. Giacché essa non c'è se non nella specularità, quella specularità che la prima nega e a cui sostituisce la polarità. E, mentre la prima è di continuo tra l'«è» e il «non è», ed è sempre *hic et nunc* e sempre per un *cuique*, e non si rivela se non come «nascosta», questa invece è un «è» che è sempre «è» e, come esclude l'*hic et nunc*, così esclude il *cuique*: giacché il soggetto non è che lo specchio dell'oggetto, esso stesso l'oggetto nell'atto in cui si vede, e l'uno essendo fuori del tempo, lo è anche l'altro (la reminiscenza, l'intelletto agente, l'io trascendentale ecc.): e però è interamente «palese» e lo è sempre, ed, essendo tale, non si «rivela» e non è epifanica.

Il che è dimostrato dalla stessa parola greca che la designa, e che un lessicografo citato dalla Suda considera come il preciso opposto

di *epiphaneia*: ἀ-λήθεια, che vale «il non-nascosto», e sia per la forma negativa, sia per il valore stesso del verbo che essa nega, e che è di stato e non d'azione, esclude ogni aoristicità (λήθω non ha aoristo): quell'aoristicità appunto che è propria dell'evento (cfr. τύχηετυχεν) ed è nell'essenza dell'*epiphaneia*: perciò è sinonimo di τὸ ὄν. E però, se dall'ambito dell'*epiphaneia* viene condannata come «sogno» ed «illusione», essa a sua volta la respinge come «cecità» e «follia» (Socrate e i poeti): in una guerra che non ha tregua, ed oggi è in una delle sue fasi più acute.

Unificazione delle due verità nell'«exaiphnes»

Tali essendo queste due verità, e l'una escludendo l'altra, perché l'arte, partecipando d'entrambe, possa unificarle in una terza e farne la propria verità, è necessario che né l'una sia l'assoluta *aletheia*, né l'altra l'assoluta *epiphaneia*. Come è possibile questo? E se è possibile, in che modo le due verità si compongono? Poiché la forma nell'arte non entra se non per l'essenza, e l'esistenza le è data dall'evento, potrebbe parere, a voler fare le parti uguali, che l'*aletheia*, come verità della forma, essendovi per sola essenza, l'*epiphaneia* vi sia analogamente solo per l'esserci e per il *cuique*, e non anche per quella che con Sankara e con Eckhart possiamo ormai chiamare l'esistività e per il *periechon*. Ma sarebbe un annullare le parti e fare una giustizia ingiusta, come è sempre la giustizia quando vuol essere troppo giusta, non dissimile da quella del giudizio di Salomone.

Perché un'*aletheia* della sola essenza è una verità soltanto logica, e un'*epiphaneia* del solo esserci e del solo *cuique* non sarebbe *epiphaneia*, ma *aletheia*, e un'*aletheia* per giunta «bastarda», come la chiamano Democrito e Platone, giacché l'esserci e il *cuique*, separati dall'esistività e dal *periechon*, non sono più né esserci né *cuique*, ma quello che i filosofi chiamano il «particolare» e che non ha nessuna esistenza, tranne che come «ente di ragione», e però, come tale, non è neanche più particolare. Affinché dunque l'*aletheia* e l'*epiphaneia* ci siano, e siano quel che sono, ma non lo siano per intero, e insieme compongano quella terza verità che è la verità dell'arte, è necessario che la prima penetri anche nella sfera dell'esistenza, e precisamente di quella che l'essenza ha dall'evento, e la seconda

nella sfera dell'essenza, per modo che, l'essenza essendo speculare, e l'esistenza essendo polare, questa accolga la specularità di quella e quella la polarità di questa.

Ed è quel che avviene. Perché, se la forma nella sua specularità è statica, l'evento per la sua polarità è dinamico, e, statico e dinamico dando dinamico, la forma non può mantenersi in rapporto con l'evento se non facendosi essa stessa dinamica e comunicando ad esso una parte della sua staticità. Questa dinamicità della forma è nella resistenza che, nell'atto in cui, privata dell'esistenza che le è propria, e ridotta alla sola essenza, essa oppone all'emergenza dell'evento, e per la quale, tendendo a trasformare in assoluto «è», l'«è - non è» che è nell'esserci, tenta d'attestarsi di nuovo in quella che era la sua esistenza, e, ritornando all'integrità dell'assoluta forma, ad essere «per sé» e non per il *cuique*. Ma non vi riesce, e allora prende quell'apparenza di «immagine» che, a partire da Platone, è stata sempre riconosciuta alla forma dell'arte. L'esserci, di contro, nel momento istesso in cui l'ha tolta all'essere «per sé» e l'ha fatta «sua», e da «cosa» l'ha trasformata in «immagine», un'«immagine» che, per codesto esser «sua», perde anche quel tanto d'obiettività che è propria d'un'immagine, e si fa simile a «sogno», quel sogno appunto a cui, ancora a partire da Platone (*Soph.*, 266 c), questa immagine è stata tante volte paragonata, in quel momento istesso, adunque, l'esserci, obbedendo alla polarità della sua natura, tende ad annullarla anche come immagine e come sogno, per trascenderla nel «simbolo» e, «aprendola», aver libera la via, esso che è *hic et nunc* ed è l'esserci del *cuique*, all'*ubique et semper* del *periechon* e all'estità dell'Uno, dai quali non può venire mai interamente separato. Ma urta contro la chiusura che è in quella, e, riversando sul «limite» la potenzialità che lo preme e facendo di questo il suo polo, da esso ritorna al «centro», nel quale, come esistenza di quell'essenza, ha ormai la sua sede, e dal centro di nuovo alla periferia, in un moto che non ha sosta. Scossa da questo moto nei suoi due punti più sensibili, la forma tutta vibra e si tende. E, come al centro è forzata ad accogliere nell'aspazialità e atemporalità, ch'essa conserva come immagine, l'*hic et nunc* del *cuique* e a condividere con esso la contingenza dell'esistenza che in quanto esserci gli è propria, così assume al limite l'*ubique et semper* del *periechon* e l'estità dell'Uno e con essi gli attributi dell'eternità e della trascendenza.

Li assume senza adeguarvisi. Perché quella che comunemente si chiama l'eternità e la trascendenza della forma, non è di fatto se non la sua inseità, la quale esclude l'*ubique et semper*, non lo «comprende», e con esso escludendo ogni relazione, non si può dire neanche che «trascenda». Eternità e trascendenza in senso proprio sono di quell'assoluto «comprendente» che è il *periechon* e di quell'assoluto polo che è l'Uno, «là 've s'appunta – come dice Dante – ogni ubi ed ogni quando», e che pertanto sono sempre in relazione con l'*hic et nunc* di quel *cuique*, che «io stesso sono». E però la forma assumendoli ne «partecipa», ma non vi s'adegua: se vi s'adeguasse, s'adeguerebbe al *periechon* e all'Uno, e sparirebbe. E, poiché non sparisce e resta visibile, partecipando dell'eternità e della trascendenza, partecipa del *periechon* e dell'Uno e li adombra, e adombrandoli adombra il Bene: lo adombra rendendolo visibile nel Bello. Giacché il Bello non è se non l'invisibilità del Bene fatta visibile, ma non è esso stesso il Bene, che è assolutamente «invisibile». Per questo il Bello s'ama: per ciò a cui rinvia e che rimane «nascosto»: e per questo è sempre il «mio», come è il «mio» il Bene; perché chi ama, ama sempre il Bene. Che è ciò che sapeva Saffo, quando scriveva che «bello è ciò che ciascuno ama».

Il che tutto, per tornare all'*ubique et semper* e all'estità, di cui quell'essenza viene a «partecipare», non va considerato come l'ultimo momento di un processo, che annulli il primo, e, ivi giunto, s'arresti. Qui non siamo in un processo, ma in una polarità, e il primo momento c'è sempre, e solo, fino a che c'è il secondo, e viceversa. Giacché il moto va dal centro alla periferia e dalla periferia al centro, senza sosta, e l'uno è per l'altra: per modo che la forma, nell'istante in cui tocca la trascendenza del *periechon* e dell'Uno, in quel medesimo istante ritorna alla contingenza dell'*hic et nunc* e dell'esserci: contingenza contemplata e insieme vissuta, «nascosta» e «non nascosta», come lo è quella trascendenza.

Per tal modo quello che l'essenza perde nella contingenza, le viene compensato nella trascendenza, che, se non la restituisce all'inseità che le è propria, la fa però partecipe d'una infinità che l'equivale, un'infinità che non mantiene la relazione se non per dir: «*subsisto*» (Dante, *Par.*, xxix, 15), e l'*hic et nunc* della contingenza nega insieme e risolve in un *ubique et semper*, che, in ciò che ha di visibile, è insieme fuori d'ogni *ubi* e d'ogni *quando*. E l'esserci, che,

unito a quell'essenza, non può non dividerne la specularità, se nella contingenza di cui è esso a gravarla come esserci, e che, nell'atto in cui la fa «sua», la rende simile a un «sogno», vede e insieme vive specchiata la propria contingenza, nella trascendenza di cui l'essità, nella quale esso si polarizza, la fa partecipe, e che l'essenza rende visibile nella «bellezza», quel che prima era sogno, lo ritrova ora come «realtà»: una realtà che è insieme sua e non sua, e non sua è e per quella parte che l'essità, essendo sempre sua, non è mai sua, e per quello che l'essenza, permanendo visibile, conserva dell'essere e della forma.

Ed è qui che avviene l'unificazione, in una unità che è insieme duplice e una. Perché, da una parte, è quella medesima dell'evento a cui la forma è congiunta, unità irrepresentabile e ineffabile, in cui l'«è» e il «non è» di continuo si scambiano, e non si unificano se non perché di continuo vengono trascesi dall'Uno; e a questa se ne aggiunge un'altra, quella che come identità è propria della specularità e della forma, giacché il rapporto non è fra due essenze, una contingente ed una trascendente, ma fra il centro e la periferia dell'unica e medesima essenza, nel limite della quale la polarità della prima si chiude. E, poiché il centro non c'è se non per l'esserci e la periferia per l'essità, ed essi nella loro opposizione sono unificati dalla polarità che li genera, le due unità ne fanno una, e quest'unica unità è nella tensione che è fra quel centro e quella periferia, che per questo e non per altro sono sempre le parti più sensibili e significative d'ogni opera d'arte.

Un'unità duplice ed una, che in sé unisce e fonde quella che nell'infinita divisibilità del tempo è realizzata dall'istante, non mai isolabile come figura e di cui sempre viviamo, e nell'infinita moltiplicabilità dello spazio è data dalla figura, in cui ogni istante è sospeso e che noi possiamo solo contemplare, e, fondendole e unendole, dà a questa la contingenza e la trascendenza che son proprie della prima, e alla prima l'irrelatività e l'obiettività che son nella seconda. Come tale, essa non può essere se non nell'«attimo», l'*exaiphnes* insieme di cui Platone parla nella *VII Lettera*, e che è l'*exaiphnes* epifanico della forma, e, fuso in uno con esso, quello in cui, nel *Parmenide*, ritrova l'unità dell'Uno e dei Molti, il solo nel quale è possibile quella che *in toto* è *epiphaneia*, giacché quell'assolutamente «nascosto» che è l'Uno non può essere tratto al «non nascosto»

dell'essere e della forma, senza avvolgersi nelle negazioni e nelle antinomie, quelle negazioni e quelle antinomie che formano la trama del *Parmenide* e che, se costituiscono una aporia per il filosofo, sono invece la verità attesa dal mistico. Tolta dall'attimo, questa unità s'annulla, e, per quanto l'analisi possa individuarne la logica e fermarne la struttura, per quello che essa contiene di trascendenza e che ne esclude la dialettizzazione, rimane sempre un mistero.

È un mistero analogo a quello che la fenomenologia della religione chiama il *mysterium tremendum* e insieme *fascinans* del «sacro», *tremendum* e *fascinans*, di cui sant'Agostino (*Conf.*, XI, 9, 1) ha col suo *et inhorresco et inardesco* fermata la formula classica, ma che, nell'arte, da invisibile facendosi visibile nella bellezza, quella che Pindaro chiama la *charis*, muta l'«orrore» in «meraviglia» e l'«ardore» in quell'altra *charis*, che è insieme «piacere» ed «amore», un amore che ha gli occhi e non fa rapina e un piacere che non è se non la luce di quegli occhi: la specularità polare e la polarità speculare che è l'essenza-estità della periferia e l'essenza-esserci del centro. Questa unità contemplava e viveva Hölderlin, quando parlava della «eterna allegrezza» e della «gioia divina» che si prova a vedere «come ogni parte occupi nel tutto il posto che le compete».⁹

L'infinita varietà delle sintesi e le quattro posizioni limite

Per la «bivalenza» dell'evento, nota comunemente come «bivalenza» del «sacro», e per il diverso grado, che, tra il massimo di forma e il massimo d'evento, può essere occupato da questa sintesi che è l'arte, la posizione che noi abbiamo analizzata va considerata come una posizione limite, valida solo per quelle estetiche e per quelle poetiche che partono dalla metafisica dell'essere, la posizione appunto in cui la forma è massima, e, il *periechon* rivelandosi come estità, l'*epiphaneia* è positiva, e quindi è massima anche l'*aletheia*. All'estremo opposto è quella in cui la forma è minima e l'*epiphaneia* è negativa, e quindi anche l'*aletheia* è minima. Perché il «divino», e cioè il *periechon*, oltre che come estità, può rivelarsi anche

⁹ Cit. da W. F. Otto in *Gesetz, Urbild und Mythos*, Metzler, Stuttgart 1951, p. 23 [trad. it. *Il volto degli dei. Legge, archetipo e mito*, Fazi, Roma 2004].

come Nulla: un Nulla che, al grado limite, è in quanto è Nulla, e che non va confuso col *neti neti* che è legato all'essere dell'estità e ne esprime la trascendenza, ma è quel non-essere che sempre e dovunque esclude l'essere, il non-essere negato da Parmenide e che gli Atomisti fanno esistente come vuoto, trasferendo quello che è reale solo nel vissuto, al rappresentato, e facendone un concetto assurdo, che, come abbiamo detto, poté esser ripreso da Epicuro solo perché egli non lo limitò al rappresentato, ma lo visse anche.

Giacché l'essere che questo Nulla esclude, è l'essere della forma, non quello dell'evento che costituisce il *fundus* (l'*abyssus*) dell'esserci e dell'estità, ed è l'Uno, ma è esso stesso questo essere come Nulla, il *neti neti* dell'estità affermato in assoluto e vissuto nella positività trascendente del Nulla. Perciò è sempre il «divino», anche se Sartre non lo sa, come lo sapeva invece Budda e lo sapeva Lao-tze, ed è per questo che Lucrezio poté fare poesia con gli atomi e col vuoto d'Epicuro. L'ateismo non c'è che a parole, perché non c'è evento senza *periechon*, e l'uomo non è solo forma, ma evento, soprattutto evento. Quello che si chiama ateismo non è se non la «religione dell'allontanamento e della fuga».¹⁰

Ma per tornare al nostro discorso, in questa posizione tutto si rovescia, e la positività, che nella prima era al «limite», qui cerca rifugio al «centro». La «realtà» essendo il Nulla, è l'essenza contingente del «sogno» che tenta sostenere le parti di quella che prima era sostenuta da un'essenza partecipe dell'estità. Ma questa nuova realtà è una realtà suppletizia, quella appunto che può essere sostenuta da un sogno, e però è ambigua e precaria, una realtà che, per l'insopprimibile polarità che il centro ha con la periferia, a ogni istante minaccia d'andar dissolta e travolgere con sé anche l'esserci. Perciò l'esserci lascia all'essenza tutto quello che le può esser lasciato dell'esistenza che questa ha propria, senza sparire esso stesso, e vi si nasconde dietro e ne accetta tutti gli «accidenti». E quando il Nulla distrugge anche quella e lo snida, fa essenza del suo stesso esserci, e si contenta anche d'una linea per dire ancora: «io sono!».

È nel passaggio dalla prima posizione a quest'ultima che il Bello e la luce, dopo avere tentato un ultimo schermo nel Brutto e nella

¹⁰ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., § 19, 4, § 90, 3.

tenebra, degradano all'insignificanza dell'astrattamente visibile e ad opacità e scialbore. E se nella prima erano la «meraviglia» e il «piacere» e l'«amore», qui, abbandonati i gradi nella loro negatività ancor positivi, del «terrore», del «dolore» e dell'«odio» o, per essere più precisi, della «fuga» perché il *periechon*, nella sua infinità, non lascia posto all'odio, l'esserci non ha più che stupore, quell'insensibilità sensibile che è la quietudine della desolazione, e quel fuggire e restare insieme che è il moto senza direzione. Gli esempi massimi di queste due posizioni ce li danno la Grecia e la Cina. Di qui il favore di cui l'arte cinese gode nella nostra età, che, se ha forme in apparenza più positive, lo deve alla prevalenza del rappresentato sul vissuto, ma è un rappresentato generalmente astratto, che le permette di sostanzializzare anche il Nulla.

Queste due posizioni tuttavia vanno raddoppiate, perché, come c'è un massimo di forma con epifania positiva e un minimo di forma con epifania negativa, così v'è un massimo di forma con epifania negativa e un minimo di forma con epifania positiva. Per queste due ultime, gli esempi migliori della prima vanno cercati ancora in Grecia, e quelli della seconda nell'arte paleocristiana, la cui più alta e significativa espressione è la basilica.¹¹

Fra queste due coppie di estremi, a seconda della maggiore o minore prevalenza della forma e dell'evento, per tutti i gradi in cui la sintesi si avvera, e della maggiore e minore positività o negatività del *periechon*, si ordinano tutte le posizioni in cui è stata finora realizzata e sarà mai realizzata l'unità di *aletheia* ed *epiphaneia* che è propria dell'arte. Ma l'unità non muta col variare del rapporto, ed è sempre quella di una specularità che si fa polare e di una polarità che si fa speculare, ed è sempre nell'attimo.

*La verità dell'arte come verità della vita e sua posizione
rispetto alle opposte verità della scienza e del «sacro»*

In questa unità e in quest'attimo è la «verità» dell'arte, «nascosta» insieme e «non nascosta», «mia» sempre e che sempre mi trascende e rinvia a «l'altro», «sogno» e «realtà» insieme, fatta d'es-

¹¹ Vedi S. Bettini, nella *Introduzione* ad A. Riegl, *Industria artistica tardoromana*, Sansoni, Firenze 1953, sulla fine.

serci e d'essere e partecipe dell'estità o del Nulla: verità che è diversa non solo da artista ad artista, ma da opera ad opera, ed è la verità della vita. Perché è nella vita che è questa sintesi d'essere ed esserci, che anch'essa è realtà e sogno, e che noi trascendiamo sempre e che ci trascende. Per questo l'arte ci lega alla vita e la vita cerca l'arte, laddove la filosofia e la religione ce ne staccano, e la vita che non vuol rinunciare né all'essere né all'esserci, le ricalca sempre nell'arte, ed esse tentano di persuaderla o che la verità dell'arte e quindi anche della vita è in ciò che essa ha di forma e bisogna superarne l'evento, o che è in ciò che essa ha di evento e la forma non è che un simbolo da ricondurre all'evento.

La religione e la filosofia: essa stessa la vita, quando si desta dal sogno e cerca la realtà nell'uno o nell'altro dei termini che la compongono, ma essi sono indialeltizzabili ed, eliminandosi l'un l'altro, la negano. L'opposizione non è quindi, come si ripete dagli hegeliani, tra religione ed arte, intese come momento dell'oggetto l'una e il momento del soggetto l'altra, e di cui la filosofia, come dialettizzazione di soggetto e oggetto, sarebbe, in quanto immanenza, la sintesi, ma tra religione e filosofia. Perché Dio non è oggetto, ma soggetto, l'assoluto Soggetto, e solo in quanto è tale, c'è quell'altro soggetto che son io, ed io non ci sono se non quando c'è Dio, e dove è Dio, ci son sempre io. Ma non siamo dialettizzabili, perché il rapporto non è di specularità, ma di polarità, e Dio mi trascende sempre, ricacciandomi sempre, Egli che è l'Abisso, in quell'altro abisso che son io, e di cui non posso attingere il fondo che è in Lui, e l'un moto va con l'altro sempre. Né la filosofia è sintesi di soggetto e oggetto: nella filosofia, e in generale nella scienza, non c'è che l'oggetto, e quella che si chiama dialettica di soggetto e oggetto, non è se non la specularità del pensiero e dell'essere, dell'intelletto e della forma. Perciò la filosofia e la scienza son «logica», e non possono uscire dalla «dimostrazione» senza negarsi, perché logica non v'è se non per l'identità e l'identità non è che specularità.

Fra questi due estremi fa da termine medio, come quella che sola è sintesi di soggetto ed oggetto, e lo è in quanto esclude la dialettica, e, come non risolve la polarità nella specularità, così non toglie la specularità nella polarità. Come tale, essa sola realizza l'immanenza, l'immanenza reale e non quella delle parole, l'immanenza che, avendo contro di sé sempre la trascendenza, non si lascia sillogiz-

zare, ed è solo nell'attimo. Per questo la verità dell'arte è la verità della vita, la vita non essendo se non essa stessa quest'immanenza, ed essendo anche essa nell'attimo, ma per questo anche non è quella «cosa assoluta» che dicono, perché la vita non è assoluta: se lo fosse, non sarebbe immanenza, ma esità e permanenza.

E però, quando Gentile unisce la volontà e l'intelletto, e del soggetto fa il «creatore», riduce la filosofia all'arte. Giacché, se l'intelletto è l'essere, e solo in quanto tale trascende (l'io trascendentale) e può essere proclamato soggetto, quel soggetto che altro non è se non esso stesso l'oggetto (la dialettica), la volontà è l'esserci, che è sempre trasceso, e non dall'intelletto, ma da ciò che è al di là, *epékeina*, dell'intelletto e dell'essere, ed è nella sintesi indialezzata e indialezzabile d'essere ed esserci che è la «creatività» dell'arte, come lo è della vita. Il che egli intese, riconducendo il «sentimento» della psicologia aristotelica del Croce al «senso fondamentale dell'essere» del Rosmini, ma non ne riconobbe, come a suo modo, a malgrado della logica dell'essere, aveva fatto il Rosmini, la polarità. Questo «senso fondamentale dell'essere», infatti, da cui egli trae la realtà del «corpo», che è sempre, come egli dice, «il mio corpo» e con essa la realtà del «mondo», non è che il *Dasein* e l'esserci rivelato dall'evento. Ma, poiché esso non c'è se non nella polarità col *periechon*, che di continuo lo trascende e lo nega, e, accumulando in sé tutte le contraddizioni e le negazioni dell'Uno del *Parmenide*, che sono le contraddizioni e le negazioni delle *Upanishad*, non si lascia mai condurre alla specularità dell'essere, e quindi dell'«autocoscienza», l'«atto», che egli chiama «assoluto», partecipa dell'assoluto, ma non è esso stesso l'assoluto. Il che tutto se egli non riconobbe, avvertì e visse. Di qui l'afflato poetico delle sue pagine, e, per la presenza dell'Uno, che lo allontanava da Hegel per avvicinarlo a Platone, «il misticismo» rimproveratogli da critici rimasti nella beata autosufficienza di un «concetto», che, per essersi proclamato «puro», credeva di avere per sempre esorcizzato le tragiche antinomie della *doxa*, che sono le medesime dell'*epiphaneia*, e rafforzato l'uomo nel cielo senza nubi dell'*aletheia*.

Il che non significa che la filosofia debba esser «mistica», significa che, per quello che ci riguarda, ormai dopo Gentile, la filosofia deve trasformarsi in fenomenologia. E ciò non per rinunciare al suo dominio, ma per chiarificarlo e ampliarlo, accogliendo in sé la

contraddizione della vita come contraddizione, e non tentando invano di aggirarla o addirittura ignorandola. Come tale, essa non deve paventare le crisi né temere di avere un giorno a morire, fin che la vita non muoia, perché le sintesi che questa può realizzare sono infinite, e il compito della filosofia non è di dettar norme alla vita, che non ne ha bisogno e le rifiuta o le evade, ma d'intenderla nella sua storia, analizzandone le strutture e ricostruendone la logica: il medesimo compito che, *mutatis mutandis*, hanno le matematiche, che non, per aver fatto un sistema, lo abbandonano per un altro, ma all'uno aggiungono l'altro, anch'esso ugualmente valido, su piani sempre nuovi; e per questo solo le matematiche progrediscono, senza dovere negar nulla di quello che hanno raggiunto, e Pitagora può vivere ancora in Einstein, rimanendo Pitagora. Qui è la verità della filosofia, ed è la verità che fa ancora e sempre veri i sistemi che fino ad oggi sono stati pensati, non storicamente, perché la verità storica fu della vita e, come ora meglio diremo, dell'arte in cui la vita s'esprime, ma sul piano della logica, che è fuori della storia, anche se non s'amplia se non nella storia. Che è la verità appunto della forma, ed è al termine opposto di quella della religione, che è la verità dell'evento, e, non essendo in relazione con *l'hic et nunc* se non per attestarsi come verità dell'*ubique et semper* che lo trascende, è la verità del «principio» e della «fine», e cioè escatologica: e l'una e l'altra sono al di là della vita.

Ma la verità dell'arte, che partecipa d'entrambi ma non è né l'una né l'altra, solo essa, essendo nell'attimo, è nel tempo e non è nel tempo, ed è «della» vita e «nella» vita. Perciò le testimonianze più vere della vita le dà l'arte, perché è testimoniando di sé ch'essa testimonia della vita. E la prima e più comprensiva che sia stata data nella nostra civiltà occidentale è quella data da Pindaro nell'ultima sua ode (*Pyth.*, VIII, 95 sgg.), una testimonianza, ch'altro non è se non la sua poetica, ma, per essere questa poetica una poetica limite, dà alla fenomenologia il quadro d'una delle strutture limite della vita e dell'arte. «Che cosa è uno? che cosa non è uno? ("uno", $\tau\upsilon\varsigma$, non l'uomo, che sarà nominato poi e, in corrispondenza con quell'"uno", sarà detto "ombra"). Sogno d'un'ombra è l'uomo (l'essenza sostenuta da un esserci, che, avendo ora a *periechon* il Nulla, è esso stesso nulla, un'ombra). Ma, quando la luce (*aigla*) mandata da Zeus (la luce in cui si "nasconde" e si "svela" l'entità di quel

periechon che prima era il Nulla) lo giunge (in greco un aoristo: l'attimo), un fulgido raggio sopra lui si posa (l'essenza sostenuta ora dall'estità) e la vita gli è dolce (l'unità dell'una e dell'altra, attestata dal piacere)». E poco prima Pindaro aveva detto ἐν ὀλίγῳ, «nell'attimo». Estendete quell'«ombra» al *periechon* e affermatelo come assoluto Nulla, ed avrete la posizione opposta ed estrema. «Questi nostri attori – fa dire Shakespeare al suo Prospero (*Temp.*, IV, 1, 148 sgg.) – erano tutti spiriti, ed ora si sono dissolti in aria, in impalpabile aria. E, al modo istesso che la fabbrica senza fondamenta di questa visione, così anche le torri incappucciate di nuvole, i palazzi fastosi, e i templi augusti, ed esso stesso questo grande globo terrestre, sì, tutto quel che v'è in esso, si dissolverà e, come spettacolo senza corpo che svanisca, non si lascerà dietro neanche uno straccio di nube. Noi siamo della stessa sostanza di cui son fatti i sogni, e la nostra piccola vita è tutta cinta di sonno».

La verità dell'arte e della vita come verità dell'individuale e del senso

Verità della vita dunque, di questa instabile e ambigua unità d'esserci e d'essere che è la vita, sospesa sempre tra la realtà e il sogno, una realtà che non è tale se non per ciò che nell'atto d'affermarla la nega, e, non appena io credo di farla mia, è sogno. E però è anch'essa instabile e ambigua, ed è una sola nell'attimo, ed ogni attimo è diversa, ed è pronta sempre a trapassare nel suo contrario: la verità dell'immanenza, dell'unica immanenza che possa essere detta reale. E, come solo in quest'immanenza è l'individuale, essa è la verità dell'individuale, e quindi del senso, perché l'individuale è solo nel senso, e solo nel senso è l'immanenza, e «cessazione di senso – come dice Epicuro – è cessazione di vita», di questa che chiamiamo «vita», e di cui, quando ne abbiamo scoperta la contraddizione, dubitiamo che non sia essa la vita. Verità del senso: del senso quale lo intende Platone e quale solo può essere inteso, se non si vuole vederlo sparire sostanzializzato nell'intelletto. Che è ciò che accade, sia quando lo si mette di contro all'intelletto, a cui dovrebbe fornire con l'«immagine», la materia dell'universale, tenendosi esso l'esistenza, e l'esistenza, ben inteso, obbiettiva, per lascia-

re a quello la sola essenza, sia quando lo si dialettizza, e se ne cerca la verità non in esso, per quello che esso ha di verità e che è la sua ed include sempre il non-essere, ma in un soggetto, che, essendo pensiero e nient'altro che pensiero, non differisce in nulla dall'intelletto in cui si specchia l'essere di Parmenide o da quello che, come pensiero di pensiero, è posto da Aristotele in cima all'universo, e che è sempre lo stesso intelletto, ed esclude sempre il non-essere.

Giacché nel primo caso, se il senso ha l'esistenza obbiettiva, ha anche l'essenza, da cui essa è inseparabile, e se l'intelletto ha l'essenza, quest'essenza ha anche l'esistenza. E se, per distinguere, dite che questa è esistenza possibile, e solo quella è reale, e che, mentre l'essenza dell'intelletto è universale, quella del senso è particolare, voi non siete più né nell'intelletto né nel senso, ma nel *logos* e quindi nella sillogistica, con che, per sfuggire alla padella, siete andati a finire nella brace. Perché, per porre una differenza tra «l'uomo» che fa da soggetto nella maggiore, e quello che è predicato nella minore, dovete ricorrere, come fa Aristotele, al «tutti», e la dimostrazione s'è trasformata in un circolo vizioso. Il quale circolo significa questo, che l'esistenza-oggetto non essendo separabile dall'essenza, e tra universale e particolare non essendoci nessun divario, il vostro intelletto e il vostro senso fanno uno.

Per questo quelli che han denunciato quel circolo, hanno lasciato perdere l'intelletto e si sono rivolti al senso. Ma era un rimedio peggiore del male. Perché, fatto questo, voi non solo non potete dimostrare che Socrate morrà, ma, nell'atto stesso che lo vedete morire e che il senso vi attesta la sua morte, questa morte vi rimane incomprensibile e assurda. E di fatti, poiché il senso, come testimone dell'esistenza obbiettiva, è identico all'intelletto, non si capisce come, essendoci sempre l'essenza, l'esistenza non ci sia più: che è la medesima aporia della *doxa* di Parmenide. E allora, o ricorrete con Aristotele al mito della materia e la nascita e la morte l'attribuite alla *tyche* e cioè al nulla, o negate anche l'essenza, e proclamate con Shakespeare che tutto è un «sogno» e che «la nostra piccola vita è tutta cinta di sonno».

Nel secondo caso, quando del senso e dell'intelletto avete fatto due momenti dell'unico soggetto, le cose stanno peggio, perché non c'è che il solo intelletto. Ed è per togliere questo peggio che quelli vi dicono che la morte non c'è, perché quello che muore è l'io empri-

rico, ma, a stare al vero, neanche lui muore, perché, come vi assicurano, esso era morto già prima di nascere, e quando l'han battezzato, han battezzato un morto. Che è una bella consolazione! Ma è quella dell'*aletheia* di Parmenide, e non serve a nulla, perché intanto la *doxa*, e cioè la morte c'è, invincibile, e me ne certifica il senso, giacché non solo *cotidie*, ma ad ogni istante si muore, e la «gioia», che, come dice Pindaro (l. c.), «s'apre ai mortali nell'attimo, in quel medesimo attimo cade in terra scrollata da avverso consiglio», ed è cosa che solo per il senso è vera. E lo è solo per il senso, perché è solo il senso che ha la capacità di cogliere insieme l'essere e il non-essere, quell'essere e quel non-essere che nell'intelletto si escludono, ed è in questo che il senso si distingue dall'intelletto. Ma se il senso è tale, esso è unità d'esserci e d'essere, solo l'esserci essendo «è» insieme e «non è», e cioè, per essere precisi, unità d'intelletto e anima.

Il che si fa ancora più chiaro tornando a quel che s'è detto del *tode ti* o «questo che», dove il «questo» non è «questo» se non perché in esso c'è anche il mio dito teso, e cioè ci sono io come senso, e, come non potete isolarlo, senza che il tutto dilegui per non lasciare che il mio esserci con d'intorno l'infinità del *periechon*, così l'esistenza che esso denuncia, non la potete considerare «in sé» e come oggetto, senza che io e il mio senso cadiamo, ed essa non sia più «questa», ma senz'altro l'esistenza che è propria dell'essenza. Per modo che, se il «questo» ha da esser «questo» e intanto restare unito al «che», la conclusione è quella che abbiamo già data. E al medesimo si arriva considerando l'*hic et nunc*. Perché esso non c'è se non nel mio esserci rivelato dall'evento, e fuori di questo si sostanzializza e s'annulla, e il senso è di un «che» che è sempre *hic et nunc*.

Unità d'esserci e d'essere, dell'anima e dell'intelletto, l'unica in cui ci sia l'individuale e in cui si realizzi l'immanenza, quell'unità in cui consiste la vita, come vita dell'uomo, di questo «bipide implume dotato d'anima e di ragione», e che è la medesima da noi trovata nell'arte. E anch'essa è nell'attimo, e anch'essa è realtà e sogno. Ed è perciò che il senso, quando si è fuori di quell'attimo, ed esso ha ceduto il posto all'intelletto e al discorso, ora viene negato come principio d'ogni errore, ora esaltato come fonte di tutte le verità. Ma voi non lo trovate né nella verità né nell'errore, perché l'errore vi si trasforma in fatto e quindi in verità, e la verità in quel-

l'astrazione che è la verità della «parte» o del «particolare», e quindi in errore. E tutte le volte che tentate di dialettizzare quella realtà con quel sogno, il sogno dilegua, e quella realtà, che non era tale se non nell'unità con quel sogno e perché sostenuta dall'estità, ora che l'essenza ha tratto da sé la sua esistenza, perde con la polarità quello che in essa v'era della trascendenza, e vi diventa la realtà speculare dell'intelletto, e non più quella del senso. Perché nel senso, essendoci l'esserci, c'è sempre l'estità o quell'altra sua faccia che è il Nulla, e l'una e l'altro ci sono non per sé, ma partecipati, come sono nell'arte, e però è che la verità del senso è la medesima verità che è nell'arte, e non è solo *aletheia*, ma *aletheia* insieme ed *epiphaneia*, «nascosta» e «non nascosta» in uno.

Di qui la vibrazione e la tensione che sono sempre nel senso e ne attestano la presenza, come attestano la presenza dell'arte. E, come nell'arte la vibrazione e la tensione, essendo insieme vedute e visute, sono, a seconda della positività o negatività dell'*epiphaneia*, bellezza insieme e piacere ed amore e quant'altro v'è di opposto e di estremo sulla via verso il Nulla, lo stesso sono nel senso, che, come è stato visto già da Aristotele, è sempre accompagnato dal *pathos* e dall'*oressi*, *pathos* e *oressi*, che non sono altro se non l'*epiphaneia* dell'esserci. Ed anche questo ha visto Aristotele, il quale insegna che il piacere, come «non impedita attualità dell'abito», ha la sua causa non nell'oggetto, ma nella tendenza insita in quell'abito, tendenza che all'uomo è ignota e che solo il piacere rivela. E però scrive che «delle cose a cui tendono gli uomini fan se stessi capaci di godere e di esse si forma in loro il desiderio» (*Eth. Nic.*, 1176 b 14). E di qui viene che non a tutti piacciono le medesime cose e che «a ciascuno è piacevole ciò di cui è detto *philos* o amante» (*ibid.*, 1099 a 8).

Il che tutto va completato dicendo che il senso del quale si parla non va confuso con la percezione, che è un fatto complesso, in cui interviene già il discorso, e che pone sempre il problema dell'esistenza obbiettiva. Il senso è al fondo della percezione, ma non vi s'identifica. La prova ne è che io e voi possiamo e dobbiamo essere d'accordo su quello che percepiamo e ci richiamiamo all'evidenza e ricorriamo all'esperimento e lo ripetiamo, per correggerne i possibili errori, ma non possiamo mai e non dobbiamo, anzi ci rifiutiamo al dovere d'essere d'accordo sul «senso» che abbiamo della cosa percepita e che non possiamo mai ripetere senza che esso sia un

altro: un «senso» che è sempre il «mio», e non rivela se non per gli elementi affettivi ed estetici che lo specificano, e che però, in quanto tale, non può essere comunicato se non per l'arte. E, mentre il tempo e lo spazio della percezione sono sempre successione ed estensione e, come tali, obbiettivi e misurabili, il tempo e lo spazio del senso sono sempre il centro e la periferia d'una sfera a infinite dimensioni e componibile in infiniti rapporti, e non sono mai misurabili. E così, mentre la percezione può essere vera e falsa, il senso invece è sempre vero, perché la sua verità è la verità dell'individuale. Come tale, il senso è al fondo non solo della percezione, ma di tutta la vita dell'uomo, in qualunque suo atto, anche in quelli che si considerano puramente intellettuali, presi non in ciò che essi enunciano, ma nel come li enunciano.

Di qui la «soggettività» che si vuole sbandita dalla scienza e per cui essa tende sempre al termine tecnico, e a cui ci si richiama nella religione (*in te ipsum redi!*). E però, la sua verità essendo quella dell'arte e non potendo essere espressa se non dall'arte, non c'è atto o momento dell'uomo che non abbia la sua «poeticità», quella poeticità che, ove manchi, fa sentire anche la mancanza dell'«umano» e viene denunciata come «insensibilità». Così d'un artista si dice ch'egli ha «sensibilità», e, quando gli si nega la sua sensibilità, gli si nega anche l'arte. Ma non lo si può dire del filosofo in quanto il filosofo senza detrarre alla sua scienza, né del religioso in quanto religioso senza rendere equivoca la sua religione, perché il primo il senso lo deve risolvere nell'intelletto e l'altro nell'anima, e quando non lo fanno, cadono l'uno nell'errore e l'altro nel peccato.

E l'«immaginazione»? Non è l'«immagine» la fonte dell'arte? No, se è soltanto immagine. Perché l'immagine, come pura e semplice immagine, è soltanto figura e non differisce in nulla dalla «cosa», ed è perciò che l'intelletto, come dice Aristotele, vi contempla l'universale. E, come serve all'intelletto, così è presupposta al discorso e può esser materia della volontà, e può essere sempre analizzata e descritta. Perché l'immagine diventi fonte d'arte, deve farsi «sogno», deve cioè venire investita dall'esserci e divenire «senso», e dall'aspazialità e atemporalità ch'essa ha comuni con la forma e che la distinguono dal tempo successivo e dallo spazio estensivo della percezione, deve passare all'*hic et nunc* e all'*ubique et semper* dei

quali il senso partecipa come evento, farsi bella o brutta e odiata o amata, e tremare e palpitare sull'arco che congiunge il sogno dell'esserci alla realtà dell'estità o del Nulla.

Il fare dell'arte come fare del senso e l'antinomia della causalità e della tecnica

La verità dell'arte è dunque la verità del senso. E però non c'è più da domandarsi in che cosa sia il fare dell'arte, perché, se il fare è in quel moto che unisce un'essenza a un'esistenza, o, come si dice nel linguaggio d'Aristotele, una «forma» a una «materia» o un *ti* ad un *tode*, e tale è il fare della «tecnica», ma nel fare che è proprio dell'arte l'esistenza dev'essere quella di «colui che la fa», ed è l'esserci e l'anima, ed è essa quest'anima o questo esserci che fa da «materia» e da *tode*, ed è insieme «causa materiale» e «causa agente», laddove nella tecnica le due cause sono separate, e separata è quindi anche l'opera da colui che l'ha fatta, se questo è il fare della tecnica, e questo il fare richiesto dall'arte, il fare dell'arte dell'arte non è che il fare del senso, ed è nel senso che l'arte vien fatta. Perciò, una volta «fatta», può esser «rifatta».

Che è ciò che per il senso è stato intravisto da Aristotele, ma non per l'arte, che per lui, come per molti ancora, è un fatto dell'intelletto, là dove scrive che nel senso, «che della cosa riceve la “forma” senza la “materia”» (*De an.*, II, 12), «l'anima viene in certo modo ad essere essa stessa la cosa» (*ibid.*, III, 8), e pertanto fa essa da «materia» a quella «forma», e l'«in certo modo» sta a significare che è una «materia» d'altro genere da quella che il senso si lascia fuori. Ma quale sia codesto «modo», egli non sa dire e, fatta quella limitazione, la lascia lì. E, quando si fa a spiegare il processo della sensazione, paragona la forma al sigillo (immagine che era già in Platone) e l'anima alla cera, e, facendo della cosa la causa agente e dell'anima quella paziente, pone il rapporto tra questa e la cosa negli stessi termini in cui nella tecnica l'*hyle*, e cioè il «legno», che per eccellenza passò a significare la «materia», sta di contro al «falegname» che ne fa un «letto».

Naturalmente non si ferma qui, e, poiché nella logica della forma il tutto è anteriore alla parte – ogni sostanza viene da una sostanza

sinonima, e la gallina è prima dell'uovo (*Met.*, 1073 a 1) – e l'atto precede la potenza, la soluzione era di presupporre la conoscenza alla conoscenza. Ma, se questo lo poteva fare con l'intelletto, non lo poteva fare col senso; e allora quel che non può presupporre per intero, lo presuppone a mezzo, come virtualità che è già quasi atto, ma non lo è del tutto, in quel concetto insomma dell'«*entelechia prima*», che, a suo modo, prelude alla sintesi a priori di Kant. Con che salva, se la salva, la conoscenza, ma non salva il senso, e cioè la storicità di essa, che, affidata come è alla «materia», poiché questa nell'anima non entra, e d'altra parte l'anima, se è materia e *dektikòn*, lo è come «*entelechia prima*», e nella sensazione in atto è «*entelechia seconda*», e quindi per intero forma, cade nel regno delle cose che possono essere affermate, ma non mai constatate. E coerentemente Aristotele vi dice che il senso percepisce il bianco, un universale, e solo per accidente il figlio Diarete (*De an.*, 418 a 21). Che è la conseguenza a cui arriva anche Kant, e alla quale di arriva da qualunque dottrina si muova: perché l'*hic et nunc* non c'è se non nell'esserci e nell'evento, e la scienza è dell'essere e della forma.

Ed è qui che l'antinomia della tecnica, la quale, non essendo tecnica se non per la specularità dell'«è - è», e però in quanto, se A è la cosa fatta, A è la cosa che la fa, in ciò che è tecnica, non è fare, e in ciò che è fare, negando questa specularità, non è tecnica e, dovendo avere a principio quell'individuale che la forma ignora, ha a principio il nulla. Ed è l'antinomia della causalità ch'essa, come fare che ha il suo principio nella forma, presuppone e a cui, a partire da Anassagora, che fu il primo a definirla, ha offerto e continua ad offrire il modello.

Perché due sono le specie sotto le quali la causalità può venire intesa dall'intelletto e dalla scienza: una è quella dell'A - A, ed è causalità «logica» o «formale», l'altra è quella della causalità «storica» e «materiale». Nella prima, ogni A venendo da un A, quale che sia il numero dei termini intermedi, la serie fa circolo e la relazione è reversibile. Nella seconda ogni termine è sempre altro da quello che lo precede, e la relazione essendo irreversibile, la serie corre sulla linea retta. E però, mentre nella prima, la necessità andando tanto dal conseguente all'antecedente quanto dall'antecedente al conseguente, dato l'effetto, se ne inferisce la causa, e, data la causa, se ne prevede l'effetto, nella seconda la necessità va solo dal conseguen-

te all'antecedente, e solo quando l'abbiamo «storicamente» accertato, noi possiamo dire che A è stato «preceduto» da B e B da C, e così via, ma, dato B o C, non è possibile prevedere né B né A, e neanche se seguirà alcuna cosa, giacché, che a un termine debba seguirne un altro, presuppone affermata quella necessità dall'antecedente al conseguente e quella reversibilità, che nella definizione stessa di questa causalità sono negate. E, poiché, tolta questa necessità, cade anche l'altra, di causalità storica non si può parlare se non in rapporto a singole serie e sempre sul presupposto della causalità logica, che in esse viene negata. Posta in assoluto, è contraddittoria, e non solo non permette di dire *hoc post hoc ergo propter hoc*, che era ciò che Hume negava, ma neanche *post* e neanche *hoc*, e quindi neanche quello che Hume vi scrisse intorno.¹²

Ma, e questo è il punto, se la causalità storica non è concepibile se non come negazione della causalità logica e la presuppone, questa, a sua volta, la implica. E di fatti, l'identità che è tra l'uno e l'altro A, è solo d'essenza, non d'esistenza: se fosse anche d'esistenza, i due A sarebbero uno e non due. E però, dovendo essere identici e insieme diversi, e la diversità, in quanto è d'esistenza, non potendo venire ricondotta ad A senza mutarsi in identità, il secondo A, in ciò per cui è «questo» A «qui» e non il primo, dovrà avere come causa B, e B, per la stessa ragione, C, e così via, così che, la serie rimanendo aperta e come tale irreversibile, non v'è casualità logica che non sia anche storica. Ma l'esistenza, separata dall'essenza, è pari al nulla, o, ciò che torna al medesimo, l'esistenza essendo sempre l'esistenza d'un'essenza, tra un'essenza-esistenza, e cioè tra una forma e un'altra non v'è che il nulla. E allora, il secondo A, in quanto è A, fa uno col primo e non è stato fatto, e, in quanto è stato fatto ed è «questo» A «qui» e non il primo ed ha come causa B e la serie che voi siete in grado di accertare storicamente, questa serie non essendone causa se non per l'esistenza, è stato fatto dal nulla. E, in altro modo: sia A la causa ed A' l'effetto. Perché tra A e A' vi sia rapporto di causalità, bisogna che la relazione sia continua. Ma, poiché nel continuo il tutto è anteriore alla parte e ogni parte lo contiene intero, A' è dato in uno con A, e, non essendovi parte i cui

¹² Vedi la mia *Psicologia d'Epicuro*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. x, 1942, pp. 28-31.

estremi non siano costituiti da A e da A', la relazione fa circolo e voi avete sempre un unico e medesimo A. Per averne un altro, dovete rompere quel circolo, ma non potete romperlo ai due capi senza romperlo in ciascuna delle sue parti e, cadendo nell'aporia di Zenone, trovarvi di fronte il discontinuo. Giacché la progressione, a cui dovete ricorrere, implicando la regressione allo zero, A non comincia mai a fare A'.¹³ E se credete di sorprenderlo nel fare, v'ingannate, perché come la freccia sull'altro argomento di Zenone, esso è fermo sempre su uno degli estremi e non è mai tra ambedue, e tra questo e l'estremo della parte che ancora resta da percorrere, è l'invalidabile nulla. E però, se nel primo caso A', essendo dato in uno con A ed essendone inseparabile, forma con esso un unico e medesimo A e non vien fatto, nel secondo, se vien fatto, venendo fatto al limite fra i due estremi e questo limite essendo ogni volta zero, viene fatto in quello zero e cioè nel nulla.

Che è la conclusione a cui arriva Aristotele. Il quale vi dice che «l'uomo genera l'uomo», ma quest'uomo «non è nessuno, perché Achille lo genera Peleo» (*Met.*, 1071 a 21), ed è sempre «questo» uomo «qui» che è causa di «questo» uomo «qui». E così, se è vero che è la statua, in quanto forma presente nella mente dello scultore, che in ultima analisi fa la statua, la statua, in quanto è «questa» statua «qui», la fa Policleteo, e cioè «questo» scultore «qui» (*Phys.*, 195 b 11). E la statua e Achille sono «questa» statua «qui» e «questo» uomo «qui» non solo perché l'una è stata fatta da Policleteo, e l'altro è stato generato da Peleo, ma anche e innanzi tutto perché il marmo è «questo» marmo «qui» e le ossa e la carne di Achille sono «queste ossa e questa carne qui» (*Met.*, 1034 a 5). Senonché Policleteo è causa della statua solo «per accidente, in quanto è accaduto che lo scultore fosse Policleteo» (*Phys.*, 195 a 34), e lo stesso vale per il marmo, in quanto è «questo» marmo «qui», e per Peleo e le ossa e la carne di Achille.

E l'accidente che cos'è? Un evento che ha la sua causa nella «materia», e più precisamente in una delle tante «cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione» (*Met.*, 1027 a 29 sgg.) e pertanto nel nulla. Giacché queste cause

¹³ Vedi A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945, p. 152.

sono solo motrici (*Phys.*, II, 9) e fan serie, ma questa serie a un certo punto s'arresta in «una causa, che non rinvia più ad altra ed è costituita da quello dei termini dell'alternativa che la *tyche* vuole che accada» (*Met.*, I, c.). E cioè? E cioè in un evento per il quale, dicendo che ha come causa la *tyche*, poiché *tyche* vuol dire appunto evento, non si viene a dir altro se non che è accaduto perché è accaduto. Per modo che la necessità che esso comporta, essendo solo storica e di fatto, ove la trasportiate al futuro, vi diventa *ex hypothesi* e si esprime col «se», un «se» che, come il «perché» del passato, si vanifica nella tautologia dell'«accadrà se accadrà» (*ibid.*; *Gen. et corr.*, II, 11) ed esclude ogni necessità (*De int.*, 9). Donde si trae che Achille in quanto è uomo, non è stato generato, e la statua, in quanto è statua, non è stata fatta, e, in quanto l'uno è Achille e l'altra è questa statua qui, ed hanno rispettivamente come causa Peleo e Policleto, e l'uno è stato generato con quest'ossa e questa carne qui e l'altra è stata fatta con questo marmo qui, hanno come causa il nulla.

Che è appunto ciò che si legge nella *Fisica*, dove Aristotele nega che la «generazione e la produzione» siano movimenti. Perché «il movimento va da un soggetto a un soggetto», e cioè da un soggetto «in possesso» di un attributo al medesimo soggetto in possesso dell'attributo contrario, e presuppone sempre la sostanza, mentre la generazione e la produzione, «andando da un non-soggetto a un soggetto» ed essendo in rapporto di «contraddizione» e non di «contrarietà», presuppongono la «non-sostanza e il non essere». E, «se, da un punto di vista generico (ὁ τι μάλιστα) si può dire che solo per accidente ciò che diviene è il non-essere, stando alla verità si deve dire che lo è in assoluto» (225 a 1 - b 8). Ed è qui che si vede l'assurdo della «materia». Perché la materia dovrebbe essere il «soggetto» che «sottostà» al mutamento e «permane», ma, il soggetto essendo sempre il soggetto d'una forma e non potendo venirne separato (*ibid.*, 209 b 23), voi avete sempre, da una parte, il *tode ti* che fa da causa formale e motrice (lo scultore, che è «questo» scultore «qui»), e, dall'altra il *tode ti* che fa da causa materiale e che è quella che viene mossa («questo» marmo «qui»), e però al *tode* che deve far da soggetto al terzo *tode ti* non resta altro luogo se non quello che è tra il primo *tode ti* e il secondo, quello appunto da cui nasce l'accidente, e che è il nulla. Perciò Aristotele vi dice che la materia, «in ciò per cui appare, è sempre un *tode ti*, perché materia

e soggetto è ciò che ha unità di contatto e non di natura» (*Met.*, 1070 a 10). Che è come dire che la materia non è se non una relazione d'esistenza. Ma, l'esistenza essendo ciò che individua e separa, e tra un'esistenza e l'altra essendovi il nulla, la materia è questo nulla.

Dopo di che, la conclusione tratta per la generazione e la produzione egli avrebbe dovuto estenderla a ogni specie di moto, compreso il moto di «traslazione» o «locale», che è alla base di tutti gli altri e che ha il suo principio nel moto circolare delle sfere delle quali egli compone i suoi cieli. Giacché è qui che l'antinomia si rivela in pieno. E difatti la circolarità del moto è dedotta dal continuo, e da essi anche l'unità e identità della loro sostanza e il fatto che l'unico moto che esse ammettano sia quello di traslazione. Perché, continuo essendo «l'infinitamente divisibile» e tale essendo solo ciò che, per quanto lo dividiate, vi rimane sempre indiviso, continuo non v'è se non in ciò che ha «unità e identità di natura» (*Phys.*, VI, 1-2 e 255 a 12), e, «le cui parti essendo sempre sinonime al tutto» (*ibid.*, 234 a 8) e «gli estremi facendo sempre uno», è di fatto sempre indiviso. E però, se un moto è possibile che sia continuo, questo moto, presupponendo l'unità del soggetto, non può essere che di traslazione, ed ogni punto essendone insieme principio e fine, dev'essere circolare.

E qui è la prima antinomia. Perché, ammessa la possibilità del moto nel continuo, nessun moto è possibile nel discontinuo, e i moti del mondo sublunare sono tutti discontinui. Ma anche nel continuo il moto è impossibile. Perché il soggetto di cui si predica o si muove da sé o è mosso. Da sé, dice Aristotele, non può muoversi, perché ogni moto si divide in un motore e un mosso, e un tal soggetto è per definizione «continuo ed omogeneo» e come tale uno e indivisibile (*ibid.*, 255 a 12). Dunque dev'essere mosso e distinto dal suo motore, che, non potendo essere a sua volta mosso, dev'essere immobile e interamente separato dal suo mosso. Ma come può un ente immobile e separato essere causa di moto? «Come ciò che è oggetto di desiderio». Ma il desiderio presuppone l'anima. Appunto, e i cieli hanno anima. Con che siamo per intero fuori della sfera della forma e della scienza e in pieno in quella dell'evento e del mito.

Ed è di qui che va presa la famosa definizione del moto come «atto della potenza in quanto potenza» (*ibid.*, 201 a 10). Perché, se ha senso, lo ha solo nel mito delle sfere dotate d'anima e dei pri-

mi motori immobili, dove la potenza è qualcosa di reale perché è anima, ma, quando questa definizione la togliete da quel mito e la riportate alle cose, dove al posto dell'anima c'è la materia, essa non ha più nessun senso. E di fatti, che cos'è allora la potenza se non la semplice possibilità logica? Che sul piano della realtà equivalendo a un «sarà se sarà», quel «sarà se sarà» in cui si traduce la necessità dell'«è stato perché è stato» trasportata al futuro, e che, andando dal conseguente all'antecedente e non viceversa, può essere affermata solo quando il «sarà» è già un «è», voi ve la trovate sempre alle spalle, e che ci sia stata potete anche dirlo, ma, quando la cercate, è il nulla.

Ed eccovi Aristotele: «se il punto che divide il tempo in anteriore e posteriore, non viene attribuito allo stato posteriore della cosa, questa sarà insieme e non sarà, e non sarà neanche quando sarà divenuta, giacché il punto è sì comune all'anteriore e al posteriore, ma numericamente è uno e il medesimo, e solo λόγῳ non è uno» (*ibid.*, 163 b 9). Solo λόγῳ, e cioè «a parole»! E potete dire anche «per accidente». Perché è solo «per accidente che il mobile percorre un numero infinito di parti, in quanto alla linea accade che le metà siano infinite, ma quanto all'essenza e all'esistenza la linea è un'altra cosa» (*ibid.*, b 6). Appunto, un'altra cosa, quella per cui, nell'impossibilità di separarne gli estremi e trovandola sempre intera in qualunque sua parte, Platone la diceva indivisibile, e muoveva dalla linea e non dal punto, così come faceva cominciare l'essere dall'«è - è» delle forme e non dall'«è» dell'Uno che le trascende, e, non appena è calato nella sfera dell'intelletto, svela la medesima contraddizione del punto.

E siamo sempre lì: voi non potete dire «è» senza che quell'«è» vi diventi «è - è» e si chiuda negli «infrangibili legami del limite» di cui parla Parmenide, e l'esistenza non la trovate mai separata dall'essenza né l'intelletto dall'essere. E la causalità e il moto sono antinomici, perché da un lato presuppongono questa separazione e dall'altro la negano, e al posto dell'«è» che dovrebbe essere la «materia» voi trovate un «non è». Ed è il medesimo «non è» che riduce a mero *flatus vocis* e a «nome senza soggetto» l'essenza, non appena questa venga separata dall'esistenza, e si affermi un intelletto che non sia intelletto dell'essere e il cui oggetto sia solo possibile e non reale, e, l'intelletto non essendo se non l'essenza, riduce

a fiato e a nome esso stesso questo intelletto. Che è ciò che unitamente negano e i parmenidei e gl'idealisti, e dovrebbero negare i logicisti (Wittgenstein lo nega), e non ha significato se non in una posizione che, per il surrettizio insinuarsi dell'esserci dell'evento, sostanzializzi il «questo» e lo opponga come unicamente «reale» e un «che» dichiarato meramente «possibile»: la posizione appunto dei vari empirismi e positivismi, e d'Aristotele in ciò che egli tenta disperatamente di sfuggire all'antinomia dell'*aletheia* e della *doxa* di Parmenide e di Platone, ma che egli finisce per negare con la teoria dell'intelletto «agente», in cui le forme sono già tutte in atto, «eterno» e che «entra dal di fuori», ed altro non è se non il cosmo intelligibile di Platone, posto il quale, non si capisce che cosa l'intelletto possibile ci stia a fare, e coi primi motori immobili che muovono amati non amanti le anime e le sfere.

E l'antinomia è invincibile, perché è l'antinomia della forma e dell'evento, e, come non se n' esce con la dialettica, non se n' esce neanche contaminando l'una con l'altro. Per uscirne bisogna separare le due sfere, e lasciando la causalità storica all'evento e a quanto ne partecipa, non chiedere alla scienza altra causalità che non sia logica, eliminando l'ambigua e fallace sfera della *doxa* e con essa la problematica che ne deriva. Non altra causalità ha conosciuto la matematica non appena s'è organizzata e si è chiusa nel sistema dei suoi «principi». Il che ha fatto si può dire alle origini, e di qui è il suo rigore e l'assolutezza che le è stata sempre riconosciuta. Ché se oggi questa assolutezza, per la riduzione di tutti i principi ad assiomi e della loro validità alla loro strumentalità, viene revocata in dubbio, e all'idea di un mondo di essenze già date si contrappone come più vera quella della loro costruibilità, ciò non è dovuto ad altro se non alla confusione della *dianoia* col *nous*. Giacché, se la prima è nel tempo e nello spazio e, come il *nous* dell'uomo di Anassagora, solo progressivamente arriva alla scienza, il *nous*, in ciò che è *nous* e che è essa stessa la scienza, ne è fuori e ne è la condizione. Il che non significa altro se non che non è da «voi» che dipende la «verità» di un sistema di proposizioni, ma dalla necessità logica che le chiude, necessità che voi non potete mutare e rispetto alla quale il fatto che quel sistema lo avete costruito «voi», che siete nel tempo e nello spazio, rimane accidentale. E quando questa accidentalità cercate di determinarla voi non trovate che altre proposizioni,

che, se son vere, lo sono per la necessità logica che le unisce e le mette fuori di quel tempo e di quello spazio in cui invece dovrebbero condurvi, e il vostro «voi» non lo trovate mai.

E qui appare l'equivoco del moderno «operazionismo», che crede di uscire dalle difficoltà riconducendo la scienza alla tecnica e l'*homo sapiens* all'*homo faber*. Giacché, non conoscendo che «proposizioni» né termini che non si risolvano in esse, quell'operatore che dovrebbe starne fuori e non ridursi esso stesso a una proposizione, lo presuppone sempre senza poterlo trovare mai, e ciò che trova è ogni volta quell'«essere senza del quale, nell'atto in cui ha luogo l'enunciazione, tu non troverai il pensiero». E il bello è che, combattendo il «realismo ingenuo», che altro non è, come noi sappiamo, se non la sostanzializzazione dell'esserci, e al volgo dei filosofi e dei non filosofi rimproverando l'imprecisione del linguaggio, l'eterna sfera della *doxa*, in questa sfera, che è quella che chiamano della *Sinnlosigkeit*, l'operazionismo, quando non fa scienza ma filosofia della scienza, è calato per intero.

*Unificazione dell'antinomia di logicità e storicità
nel fare del senso e sue quattro forme limite*

Nella scienza non c'è posto per il «soggetto», che non perché lo chiamate «io», può venir distinto da quello che fu il primo ad avere questo nome di «soggetto», quell'*hypokeimenon* appunto che è la materia. Giacché non sono due soggetti, ma uno: «ciò che sta al fondo» (*hypo-*, *sub-*) dell'«essere in quanto essere». Ma «al fondo» non c'è che il nulla, perché l'«essere in quanto essere» è l'«è» che non è «è» se non in quanto è «è - è»: la forma. E però tutto quello che è lo è alla superficie: in quell'«è - è», che è l'essenza, e cioè l'intelletto o, come noi diciamo, il pensiero, e cioè la scienza: l'assoluto «non-nascosto» dell'*a-letheia*. Per modo che, la materia risolvendosi in quel nulla, anche l'«è» di quel «soggetto» che «io sono» non può uscire da quel «fondo» e guardarsi allo specchio dell'«è - è» della scienza, senza fare la fine di Narciso, o di Dioniso quando, adescato con uno specchio, venne sbranato dai Titani, e cadere, ingoiato dalla materia, nel medesimo nulla.

Ma togliete lo specchio, togliete il *cogito* che, unito al *sum*, ne fa immediatamente una *res*, quella *res cogitans*, che, come vede Spino-

za, è una e la medesima con la *res extensa*, l'essere-intelletto di Parmenide, o, se preferite, l'intelletto-essere di Aristotele e dell'idealismo, tutto codesto toglietelo, passate dal contemplato al vissuto, e di quell'«io» che voi profferite, attendete solo al «suono», ed esso subitamente s'inarca tra due abissi di silenzio, l'abisso del «fondo» che voi siete, e quello della «periferia» che lo «abbraccia». Ed ecco che quella che lì era materia, qui è «anima», e non solo in voi, ma in tutte le cose, che vi si rivelano, come si rivelano nella sfera del «sacro», e quindi anche dell'arte, e, nella sfera della scienza, si rivelano a Talete e più tardi si rivelarono a Leibniz, «piene d'anima», sospese anch'esse tra due abissi, che sono i due vostri medesimi abissi, perché la loro «anima» è una con la vostra, e non la potete distinguere se non quando essa passa dal centro alla periferia e s'identifica col «divino».

Due abissi: i «due infiniti» di Pascal, aventi come limite l'uno «il nulla», in cui dilegua il punto come zero, e l'altro «il tutto», in cui si chiude la continuità della linea come uno. E sono inseparabili, perché sono i due poli dell'unico e medesimo infinito, e l'«uno – dice Pascal – dipende dall'altro, e l'uno conduce all'altro». E, non appena li separate, non sono più due infiniti, ma da una parte l'essere e dall'altra il non-essere. Che è ciò che succede con la materia, che, dovendo essere un «è» che è insieme «è» e «non è», lo potrebbe essere solo se di contro ce ne fosse un altro a dividerla sempre, come «non è», quando essa è «è», e come «è», quando essa è «non è»: e però i due infiniti li presuppone entrambi, l'uno come *periechon*, e l'altro, che è essa in quanto è «soggetto», come *periechomenon*, ma, poiché per essa il *periechon* è l'«è - è» della forma, l'un infinito lo è «in potenza» e cioè «a parole», in quel «sarà se sarà» che intanto è un «non è», e al posto dell'«è - non è» che dovrebbe far da «soggetto», voi trovate sempre l'«è - è» dello «stato posteriore della cosa», e quindi sempre la forma e non mai la materia. Con che anche il moto dilegua, perché il mobile s'è sempre mosso, senza essere mai in moto, e lo trovate sempre lì fermo, senza passato né futuro, e pertanto anche senza presente, e fuori dello spazio, perché senza movimento e senza tempo.

Ma quello che per la materia è «a parole», per l'esserci lo è «di fatto», *katà to ergon*, e cioè «in atto» o *kat'energeian* (per la derivazione vedi *Met.*, 1050 a 21), e, in quanto è «in atto» ed è infinito,

è «potenza» e cioè sì «possibile», ma nel senso che la possibilità ha nel vissuto, e che apre intorno ad ogni «se» e ad ogni «forse» l'infinità del *periechon*, il senso che *dynamis*, come sinonimo di *energeia*, assume nell'età ellenistica, e che, come diventa tecnico in Plotino, è specifico del «sacro». E quale è questo infinito del *periechon*, tale è l'altro che fa da *periechomenon*, ed è l'esserci, anch'esso potenza e possibilità, e potenza e possibilità in quanto atto. Ed è però che è «sempre in moto», quel «sempre in moto» che definisce l'«anima» e la fa sinonimo di «vita». Ma è un moto che non è se non per l'altro, che anch'esso è in moto. E, poiché quello è il moto dell'*ubique et semper*, e questo lo è dell'*hic et nunc*, nel primo, ogni attimo unendo il principio e la fine, la possibilità coincide con la necessità, e quindi il moto con la quiete, il moto e la quiete dell'Uno, che, nella sua trascendenza, non è né moto né quiete ed è al di là del moto e della quiete. Ma nell'esserci la possibilità è contingenza, e però non hai mai quiete, e solo quando tocca al suo nulla e si congiunge coll'Uno, si fa necessità e s'acquieta: – *inquietum fecisti cor nostrum, donec requiescat in te!*

Che è tutto quello di cui in vario grado si fa esperienza nell'agire. Perché quello che nella sfera della forma è fare, in quella dell'evento è agire, quel moto appunto che ha come fine non la cosa e l'oggetto, ma l'ipseità e il soggetto. Che sempre, in qualunque posizione voi lo consideriate, fra le mille che possono essere assunte dall'uomo, col moto di questo soggetto che sono io, presuppone il moto d'un altro soggetto che io non sono, e che mi trascende. E, per quanto facciate lo spirito forte e, dandogli il nome di *tyche* e di caso, crediate di averlo ridotto al nulla, è un nulla che «opera», e un «tremito» in voi c'è sempre. Ed o «malinconia» o «bestemmia», dovete riconoscerlo sempre. E ad Euripide accadde che, dopo avere tutta la vita posto il dilemma: – o gli dèi o la *tyche*, alla fine s'accorse che la *tyche* e gli dèi sono la medesima cosa, una cosa terribile, con la quale non è possibile venire a patti, e che, come sbaraglia il razionalismo di Penteo, così annienta il legalismo e il conformismo di Tiresia e di Cadmo, e lo stesso entusiasmo di Agave.

Ed è perciò che Dio, cacciato dalla porta nella *Ragion pura*, rientra, come è stato detto, per la finestra nella *Ragion pratica*. Ed è qui che è la causalità storica, ma è storica non della storicità rettilinea dell'A dopo B, che non s'intende se non nella sfera dell'essere e ne

costituisce l'antinomia, né di quella che, a togliere tale antinomia, chiude la linea retta nel circolo dell'eterno ritorno, e la toglie anche come storicità, e con essa toglie l'uomo – «la forma più estrema di nichilismo», come vide lo stesso Nietzsche –, ma di quella che viene «vissuta» in questa stessa antinomia, e, accogliendo in sé tutte le contraddizioni, le trascende nell'attimo dell'*epiphaneia* – l'«istante» che fa «sopportare» a Nietzsche «l'idea del ritorno» –, unificando sulla verticale la finalit  e l'arbitrio, la libert  e il fato, la responsabilit  e la predestinazione, il merito e la grazia. Di qui l'impossibilit  d'un'etica come scienza pratica nell'inevitabilit  stessa dell'eticit , l'impossibilit  cio  di un agire che, presupponendo il sapere, si muta da agire in fare e da etica in tecnica, e, assumendone tutte le antinomie, non pu  aver senso e corso se non nell'ambigua ed equivoca sfera della *doxa* e del «questo».

Ma, per tornare ora al senso ed all'arte, solo il fare del senso e dell'arte unisce la specularit  della tecnica e la polarit  della pratica, ma   fare e non agire, o agire in quanto   fare, perch  il fine   l'esistenza d'un'essenza, e il bene vi   non per s , ma partecipato, ed   il bello. E qui tutto quello che s'  detto della verit , vale per il fare. E innanzi tutto che esso   nell'attimo, e ogni attimo si perde e va riconquistato. Ed   perci  che il poeta, quando ha scritto un verso, non sa se e quando scriver  l'altro, e, il fare essendo sempre puntuale e discontinuo, la sua continuit , quando c' ,   sempre nel su e gi  polare di quello stato di «furore» e d'«ebbrezza» e d'*ek-stasis*, che in ogni tempo   stato riconosciuto al fare dell'arte, e che caratterizza, per chiunque non ha la disgrazia di essere *anaisthetos* e quindi anche *amousoi*, la continuit  del «senso». E in secondo luogo, come quella verit    gratuita insieme e necessaria, altrettanto gratuito e necessario   il fare, e, come tale, improrogabile. E per , come non si pu  «volere» far arte, cos  non si pu  «volere non» farla, e per nessuna cosa l'uomo   pronto ad affrontare il dolore, la fame, la solitudine, il dispregio, e a mettersi in guerra con tutto e con tutti, come per l'arte. Terzo, come quella verit    duplice, cos    duplice anche il fare, e son due a fare: l'esserci e il *periechon*. Di qui le Muse, le Grazie, il *Deus in nobis*, e quant'altro i poeti e gli artisti raccontano di quell'attimo. E quello che Dante dice del suo poema, che ad esso «han posto mano e Cielo e Terra», questo   di ogni opera d'arte.

E, come il rapporto dei due poli che costituiscono il centro e la periferia di quella verità duplice ed una, è diverso per ciascuno dei gradi che, nel gioco delle due categorie, possono essere assunti da quell'x che è il *Kunstwollen*, altrettanto è nel fare. E, poiché, a seconda che prevalga la forma o l'evento, e l'*epiphaneia* sia positiva o negativa, i gradi estremi son quattro, così per il fare avete: da una parte, la *sophia* di Pindaro, che ha il suo fondamento nella *phylà* o «natura» illuminata dalla *charis*, e, per contrapposto, la *techne* dell'età ellenistica che a collaboratrice ha la *tyche*: e, dall'altra, l'entusiasmo nemico di ogni *techne* di quella che in senso molto lato possiamo genericamente chiamare poetica romantica, e, parallelamente, il *ch'i-yüing* o «risonanza dello spirito» della pittura cinese, il cui risultato non è la forma, ma lo *sheng-tung* o «movimento della vita», qualcosa «che può essere compreso in silenzio, ma non espresso a parole», e per il quale «il quadro vien fatto, quando non s'ha alcuna intenzione di farlo»: ¹⁴ l'agire - non agire del Tao.

*Il fare dell'arte come unità del fare della tecnica e dell'agire
del rito: storicità dell'arte*

E qui si domanda: se l'arte è già fatta nel senso, e quella forma che è propria dell'arte e che deve avere a materia l'anima, solo nel senso questa materia ce l'ha, ed è perciò che, una volta «fatta», l'arte può esser «rifatta», qual è la ragione per cui l'uomo da questo fare del senso passa al fare della tecnica, e, non contento della materia che è l'anima, trasferisce la forma in quella che comunemente si chiama materia, e la separa dalla propria esistenza e le dà l'esistenza-oggetto che è propria delle «cose», e dalla quale dovrà pure esser ritolta per potere esistere come arte? Quella medesima per cui da quell'«agire» che è il «vissuto» dell'evento si passa al *dran* di quel *dròmenon* che è l'«azione» del rito. Giacché il principio è il medesimo: la «ripetizione» in cui si riflette la polarità dell'esserci e del *periechon* rivelati dal verbo in cui di volta in volta si determina l'*èvenit* dell'evento.

¹⁴ Da opere di critici cinesi cit. da O. Sirén, *La scultura e la pittura cinesi*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1935, pp. 49-50.

Ma il processo non è il medesimo: perché nel «sacro» non c'è che la sola *epiphaneia*, e la forma è posteriore all'evento ed è *symbolon*, una forma che, nata dalla specularità in cui la ripetizione del verbo «chiude» la polarità dell'evento, non è che un mezzo per permettere la ripetizione, ed è «reale» solo nel momento in cui si «riapre» a quella polarità e, cessando d'esser forma, rifà presente il «divino»; laddove nell'arte, che è unità d'*aletheia* e d'*epiphaneia*, la forma è originaria e non può essere annullata senza che sia annullata anche l'arte. E però, in quanto l'arte è *epiphaneia*, la ripetizione c'è, ma, in quanto è *epiphaneia* d'un'*aletheia* e *aletheia* d'un'*epiphaneia*, è la ripetizione non di un *evenit*, ma dell'*evenit* di un «è - è» e dell'«è - è» di un *evenit*, ed è in quel moto che va dal centro alla periferia e dalla periferia torna al centro. «Ancora una volta» dice l'attimo dell'*epiphaneia* - l'«ancora una volta» di Nietzsche -, «ancora una volta» dice nel senso l'attimo dell'*epiphaneia* e dell'*aletheia*. Ed è per rendere possibile quest'«ancora una volta» che, come lì si passa al *dran* esterno del rito, qui si passa al *poiein* esterno di una tecnica che, per ciò che ha di *epiphaneia*, è insieme tecnica e rito.

Ma non sono due momenti distinti, sono un unico e medesimo momento. Perché, se l'intelletto è sempre senza corpo, l'anima lo è solo nell'attimo in cui s'adeguа all'Uno e muore al mondo: la morte della mistica. Ma, fin che non s'è in questa morte, e cioè quando si è fuori di quell'attimo, l'anima è nel corpo e col corpo, o, rovesciando questa proposizione, il corpo non c'è se non come corpo di un'anima. «Non ci fu tempo mai - scrive Plotino (iv, 3, 9) - in cui quest'universo fosse senza anima, né mai fu corpo che esistesse assente l'anima». Che è alla fine quel che tante volte ci è risultato dall'analisi del *tode ti*.

Ora, ciò che si chiama corpo, poiché non è tale se non per il *tode* e l'*hic et nunc*, si assume in due modi: uno è quello di cui s'intende quando si parla della corporeità in generale e a cui si dà il nome di materia, ed è il *tode* in quanto *tode*, l'altro è il sinolo di materia e forma, e cioè il *tode ti*. Il primo è per sé inconoscibile, perché è l'*hic et nunc* dell'anima, e può essere solo sentito, da un senso che sta al fondo di quello che, come unità d'anima e d'intelletto, è il senso nel suo significato specifico, dal senso appunto che Rosmini chiamava «il senso fondamentale dell'essere», per entro il quale l'anima, secondo un'immagine di Plotino (iii, 8, 4), si muove tutta su un mede-

simo piano, verso una periferia indefinita ma non infinita, fatta di tenebre, in cui è l'annuncio e come il presentimento di quel *periechon* che in un tale stato non le si può rivelare se non come luce.

Questa corporeità è il Caos delle cosmogonie, la *natura naturans* che sta al fondo della *natura naturata* e della vita, simile nella pietra e nell'uomo. Ma questa *natura naturans* non è Dio, come tante volte è stato preteso, perché Dio non è «ciò che sta al fondo», ma «ciò che sta sopra»: è l'anima nella solitudine «senz'eco ed opaca» (Plot., l. c.) di un *hic et nunc* senza centro. A quest'oscuro moto del «fondo» aggiungete la forma, ed ecco il corpo come *tode ti* e cioè il senso e la vita nel complesso di tutte le determinazioni che li specificano. Ed è qui che nasce il mondo, e che l'uomo, qualunque cosa faccia, sol che vi domini il senso, fa arte. E quella causalità che nella tecnica non può essere storica e si dissolve nella logica, e nella pratica è illogica e non può essere vissuta se non come causalità escatologica, solo qui è insieme storica e logica, e fonde la polarità della prima con la specularità della seconda, in una sintesi che, per il diverso grado dei suoi componenti, è sempre nuova e diversa, e, come non si chiude nel circolo dell'eterno ritorno, così non segue la continuità della retta, ma va a balzi e ora scende, ora sale; ed è essa quella storicità individuale insieme e universale, che la scienza non può mai raggiungeré e la religione trascende. E, poiché solo le opere dell'arte la portano nella sfera di quella corporeità, da cui l'anima, che in ogni suo moto è «in cerca dell'amato», si deve pure partire, ma a cui sempre ritorna, solo esse la fermano e la conservano. E però si può dire che i popoli che non hanno arte, non hanno storia, e questo anche fa intendere l'alta verità dei *Sepolcri*.

Le arti come generi supremi delle poetiche e loro sistema

Infiniti i gradi in cui la sintesi dell'arte può realizzarsi, infinite le possibilità di struttura e di dimensione del tempo e dello spazio, e quindi di figurazione dell'essere e dell'esserci, dal primo in cui il continuo cessa di esser tale ed è passibile di figura, al primo in cui il discreto, quell'atomo che è il puro essere, comincia ad aprirsi al non-essere e alla mobilità e divisibilità e inflette la figura: dalla massima temporalità dello spazio propria del minimo d'essere e di spe-

cularità e di forma nel massimo d'esserci e di polarità e d'evento, alla massima spazialità del tempo propria del minimo d'evento e di polarità e d'esserci nel massimo di forma, di specularità e d'essere. Di qui la molteplicità storica e praticamente infinita delle poetiche e la loro essenziale unità. E, poiché ogni poetica, come espressione di uno di quei gradi, si riduce a una determinata metafisica e cioè a una determinata logica, che, se non è stata pensata da nessun filosofo, giacché il pensiero si muove entro limiti più ristretti di quelli della vita, e intanto è in atto nell'opera d'arte, va ricostruita dallo storico, e il medesimo, salvo il principio dell'analogia, vale per tutte le manifestazioni storiche dell'uomo, di qui ancora la possibilità di congiungere, com'era esigenza del Riegl e che nessuno ha soddisfatta, la storia dell'arte con la storia della cultura, e, in generale, la possibilità di un'analisi unitaria di tutte le forme sotto le quali le singole età e le diverse civiltà si sono espresse. Di qui infine il tanto cercato sistema delle arti, le quali non possono essere ormai intese se non come i generi supremi e le categorie entro le quali le poetiche si muovono.

Perché il massimo di forma e il minimo d'evento è naturalmente plastico ed ha come suo mezzo specifico la scultura, ma, se il rapporto si rovescia, e massimo è l'esserci e minima la sostanzialità e la forma, lo spazio riducendosi, entro il grado comportato dall'essere, al tempo, e la specularità dell'«è - è» non potendo essere espressa che dal ritmo, l'arte è la musica. Fra questi due estremi si muovono, da un lato l'architettura, come spazializzazione e visualizzazione del ritmo, e dall'altro la pittura, come spazializzazione e visualizzazione del suono. Per la loro natura di categorie e come punto di convergenza d'illimitate poetiche, tutte le arti oscillano, nell'ambito dei propri limiti, tra un massimo di esistenza e un massimo di sostanzialità. E però, se per ciò che ha di specifico, la singola opera d'arte rientra in una categoria, nel concreto e per i valori propri alla sua poetica, partecipa in grado maggiore o minore delle altre. Perciò i qualificativi che i critici trasportano da un'arte all'altra, non hanno semplice valore di metafore, né stanno a dimostrare, come tante volte s'è creduto, che la divisione delle arti non abbia nulla di comune col fatto artistico, dimostrano invece che le arti sono delle categorie e solo come categorie possono essere intese. Ed è questa loro natura di categorie che permette di tradurre il così det-

to fantasma artistico in una materia, che è sempre una materia determinata, quella appunto che è richiesta dalla categoria che l'adopera e dalle poetiche che essa comprende, con che essa cessa anche di essere materia ed è interamente assorbita da quella forma *sui generis* che è l'essere-esserci dell'opera d'arte.

Se tutte le arti oscillano, l'oscillazione massima è tuttavia, data la loro natura di medi, nell'architettura e nella pittura, che, a seconda della maggiore o minore temporalità dello spazio, e cioè della maggiore o minore prevalenza della curva sulla retta, della profondità sulla superficie, della linea aperta sulla linea chiusa, del colore sul disegno, e di quanto in genere vale a muovere e a dividere lo spazio e la luce, su ciò che invece l'unisce e l'arresta, s'accostano più o meno alla musica o alla scultura. Solo queste due arti hanno la possibilità di rendere visibile la divisibilità del continuo, che, inseparabile com'è dal movimento e dal tempo, viene rifiutata, in ciò che essa ha di specifico, dalla scultura, e costituisce insieme la materia e l'estremo contenente della musica. Ed è però che la musica è l'arte per eccellenza cosmogonica ed è specifica del «sacro».

Al centro di questa rosa delle arti sta la poesia come arte della parola, che, essendo nome e verbo, aggettivo ed avverbio, interiezione e discorso, ed avendo ritmo e suono, plasticità e colore, temporalità e struttura, comprende in sé tutte le categorie. Per l'opposizione che è tra nome e verbo, che ne costituiscono i soli elementi essenziali, e che è l'opposizione originaria della forma e dell'evento, la poesia raggiunge il massimo della sua specificità nel dramma, che, inseparabile dal teatro, usa di tutte le arti, ma, come conflitto tra lo spazio chiuso e atemporale della forma e lo spazio aperto e temporale dell'evento, è nella sua essenza conflitto tra scultura e musica.

È nella parola come dramma che l'arte raggiunge il massimo della storicità che le è propria e fa reale la storia dell'uomo. Quell'opposizione essendo alla base di tutte le arti, e da essa originandosi la vibrazione e tensione che le rende poetiche, ma solo nella parola facendosi specificamente umana e chiarendosi come dramma del mondo, tutte le arti tendono alla parola. Ma forma ed evento non si conciliano, e al di là di essi è la trascendenza ineffabile dell'Uno. E però si deve dire che tutte le arti tendono alla parola, ma la parola al silenzio. Qui è l'ultimo limite e l'estremo *periechon* dell'arte,

che perciò è via e non fine, ed è perché è via, come lo è la vita, che riprende sempre e non s'arresta mai, e, toccando in ogni opera il suo culmine, lo cerca ogni volta e sempre in un'altra.

Luce e forma in Platone

Questo discorso sulle arti non è un fuor d'opera, come a prima vista può parere, ma era necessario, perché esso solo ci permetterà di risolvere i problemi proposti. E innanzi tutto il problema del Bene. Giacché la forma che Platone contempla, quale che essa sia, è sì sempre l'essere di Parmenide, che a suo specchio ha il *nous*, e, nel gioco delle sue specularità, si lascia, tra il sì e il no del dialogo, dividere e ricomporre dalla *dianoia*, ma arriva ad esser questo, solo perché prima s'è «svelata» e il suo primo apparire è stato una «epifania», perché cioè essa, prima che oggetto della «ragione teoretica», lo è stata di quella «poetica», la quale non è soltanto *nous* ma *psychè* anche, e la «visione» dell'essere congiunge col «senso» dell'esserci. Perciò vibra e splende, «a guisa di luce che divampi da fuoco che balzi» (cfr. anche *Parm.*, 131 b; *Soph.*, 254 b), ed è nell'attimo, come splendono e vibrano e sono nell'attimo le forme contemplate da Omero e da Pindaro. Ed è Pindaro che ci offre il miglior commento a Platone. Perché è nell'attimo che questo «sogno d'un'ombra» realizza per lui l'estraneità dell'essere, che è il «sempre» degli dèi, coi quali ha comune «la stirpe» (*Nem.*, VI, 1), e la realizza nella luce: quell'attimo in cui fiorisce la *charis*, che è insieme bellezza e amore e sapienza. Per ritrovare un'esperienza simile nella sfera della filosofia prima di Platone, bisogna risalire a Parmenide. In Zenone, che è pura *dianoia*, non c'è più, come non c'è più in Democrito. Anassagora la fa in parte nel suo *nous*, ma Socrate intera, ed è perciò che, prima di morire, paga il suo debito ad Apollo e fa musica.

La sapienza, come pura sapienza, è intelletto, ma, prima di essere sapienza, la *charis* è amore o *eros*, che è cosa dell'anima e non dell'intelletto, ed è sofferenza e moto, come si legge nel *Fedro*: sofferenza dell'anima che rimette le ali perdute venendo in terra, e moto verso la forma che quella luce fa bella, una sofferenza non pari ad alcun'altra e un moto irresistibile che fanno dell'*eros* una divina fol-

lia, simile a quella che pervade i teomanti e gl'iniziati e i poeti. E però Socrate, come è il più «sapiente» tra gli uomini, così è il più grande «amatore», ma di quell'amore che è *charis*, e, inseparabile com'è dalla visione dell'*eidōs*, ha come suo ultimo termine la «sapienza» e si placa nella «parola». E qui ora è il punto. Fin che la forma e la luce che la ricinge e la rende epifanica, e cioè l'essere e l'esserci, sono in equilibrio, restiamo nella sfera dell'arte, che è la sfera stessa della vita. Ma non appena quell'equilibrio si rompe, e si rompe a vantaggio dell'esserci, la luce immediatamente si separa e si attesta come *periechon* e fa presente il «divino». E però, come Omero, nel momento della massima eventizzazione, sostanzializza in fuoco la luce, che normalmente resta al limite della figura, e lo fa accendere da una divinità sulla testa dei suoi eroi, e in Pindaro, non appena l'esistenza visibile dell'uomo si rompe nella negatività emergente dell'esserci (l'«ombra» di cui la forma è «sogno»), l'*ai-gla*, diventata «dono di Zeus», si isola in un «raggio» che «posa sopra di lui» e assorbe in sé per intero l'essenza, e, personificata addirittura in *Theia*, passa il limite dell'arte e vien fatta simbolo del «divino»,¹⁵ il medesimo accade in Platone. Quel Sole, da cui le for-

¹⁵ A un'esperienza analoga si riconduce la «gloria» che incorona le teste dei santi, e quant'altro di simile l'arte accetta dalla simbolistica del «sacro». E come diretta eredità di questa esperienza greca, schematizzata dal neoplatonismo, e di cui Pindaro costituisce il primo caso limite, va interpretato il contrasto tra la voluta e accentuata precarietà e astrattezza delle figure e l'esaltata luminosità delle campiture e del fondo assolutizzato nell'oro (l'oro di Pindaro!), che caratterizza la pittura bizantina. Un esempio unico è dato nel campo dell'architettura da Santa Sofia, per la quale mi è caro riportare le parole di Sergio Bettini. «Santa Sofia sembra crescere verticalmente entro se stessa in cerchi concentrici fino al fastigio della cupola, che l'irrompere della luce dalla corona di finestre sopra la penombra inferiore *stacca* dalla sua base e pare faccia galleggiare *sospesa*. La cupola, che figura non soltanto il centro di risoluzione architettonica, ma direi il centro di personalità dell'edificio, appare come *aureola*, da cui S. Sofia è nimbata» (*L'Architettura bizantina*, NEMI, Firenze 1937, p. 26. Il corsivo è mio). Valore di documento, tanto più importante quanto l'esperienza è più diretta e immediata, ha, in rapporto a quel che sopra s'è detto circa l'oscillazione che, nell'estrema eventizzazione della forma e temporalizzazione dello spazio, porta l'architettura e la pittura verso la musica, ciò che egli scrive poco appresso. «Le muraglie non sono più limite allo spazio, ma quasi rappresentano la soglia d'un indefinito aldilà spaziale: rese immateriali dai marmi che assorbono la luce, dai mosaici a fondo d'oro disseminato di tessere argentee, che la fissano, così che le pareti divengono superfici di colore, assumono quel brillare ingrandito, immobile e carico della pupilla che si dilata. Gli archi, le esedre, anziché dividere gli spazi in masse definite, assorbono i limiti delle masse spaziali e le assorbono in un lontanante irraggiamento atmosferico; i timbri si moltiplicano via via all'infinito; il tempio si col-

me traggono non pure la visibilità, ma «l'essenza e l'esistenza», e che è esso stesso «al di là dell'essere», non è che l'estrema eventizzazione della luce di cui esse s'accendono nell'attimo dell'epifania.

Esperienza della luce ed esperienza del «sacro» nella religione greca

Ed è qui che quest'esperienza s'incontra con quella che in assoluto è propria dell'evento e specifica del «sacro», l'esperienza della luce come manifestazione del *periechon* nel suo aspetto positivo, e quindi come «salvezza» (l'equivalenza in Grecia è del linguaggio comune) e conferma d'esistenza. È esperienza originaria e universalmente umana. Ad essa va ricondotta la rappresentazione di quell'«Essere supremo», i cui nomi sono comunemente tratti dal suo essere «in alto» e dalla sua «luminosità», invisibile e che tutto vede, ciò che è appunto la luce personificata come visibilità, anteriore ad ogni principio, autore, senza che ne venga normalmente specificato il come, del mondo, padre, buono, e custode delle norme, che, in forma più o meno rilevata e completa, ma tendenzialmente evanescente e in tutto o in parte inattivo, ciò che s'esprime nell'assenza di culto e nella sua accentuata lontananza, troneggia dall'alto in molte religioni primitive, e, per eccellenza proprio di quella cinese, è riconoscibile, in tanti obliterati e trasposti, al fondo di quasi tutte.¹⁶ La sua evanescenza e la sua inattività, che negli stadi di cultura superiore ne provocano l'obliterazione e la trasformazione, sono la prima conseguenza della seconda. Ma questa è effetto della direzione unica della sua manifestazione, che, privandolo di quella negatività che nell'assoluto *periechon* è inseparabile dal momento positivo, gli dà già l'immobilità dell'essere, senza dargliene la sostanzialità, e lo separa dalla sua opera.

ma d'aria sonora, tutta mormorante d'echi, dove regna una sottile interdipendenza perpetuamente creatrice; dove nessuna corda è sfiorata, per quanto leggermente, senza che la vibrazione si propaghi all'intero strumento, così che ciascuno dei suoi accenti non trasmette solo il suo timbro particolare, ma tutta la gamma d'armoniche associata intorno al nucleo centrale: non più concentrazione, ma diffusa armonia dominata da un vasto canto scoperto di sfere».

¹⁶ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., § 18; Eliade, *Traité d'histoire des religions* cit., cap. II; R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Athenaeum, Roma-Bologna 1922; e Id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni Italiane, Roma 1946.

Onde si ha questo risultato, che, appunto perché è luce e non anche tenebra, e sta in alto e non anche nel profondo, ed è buono e non anche terribile, e tra sé e l'esserci lascia il diaframma dell'essere del mondo, e questo mondo non lo annienta per ricondurre l'anima a sé, la sua trascendenza resta astratta e parziale, ed è soltanto distanza, come tra il suddito e il sovrano, di cui egli normalmente sostiene l'idea, come astratto e parziale è quell'essere del mondo e nel mondo, che l'esserci ha avuto in dono e in cui rimane irretito e solo. Perciò più che un dio è una categoria, vissuta in atto nell'isolamento di uno solo degli aspetti dell'*epiphaneia*: un'esperienza bloccata.

E questo spiega come l'*Iho* della Nuova Zelanda, che ne è una delle forme più astratte, possa essere stato ritrovato nell'Ente supremo dell'età dei lumi. Di qui la sua instabilità e l'opposto moto, che, mentre da un lato tende ad accrescerne la distanza e a farne un *deus otiosus*, sino a farne svanir la figura in una trascendenza puramente negativa, e il limite è segnato dal Tao dei Cinesi, dall'altra, lo trae giù dalla sua altezza e lo mette a contatto, sino addirittura a fonderlo, con figure più dinamiche portatrici di quell'elemento tenebroso e ctonio e concretamente vitale che esso esclude: o come dio meteorico e sposo della Terra, che, a volte, lo assorbe per intero, prendendo essa quell'elemento luminoso che è la sua prerogativa, o come dio misterico e quindi, oltre che del principio, anche della fine, o solarizzandolo.¹⁷ Ed è come dio solare o senz'altro come Sole che esso, conservando il massimo dei suoi attributi, assume più facilmente, pur rimanendo celeste, l'elemento sotterraneo, e si rivela insieme, oltre che come il dio che crea, anche come il dio che distrugge. Il che ci riporta a un'esperienza più comprensiva, a quella della luce come totale *epiphaneia* del *periechon* e quindi totale anche dell'esserci, la cui salvezza, essendo non nell'essere nel mondo, ma nell'essere in Dio, coincide con la morte del mondo. Di qui il significato dei tanti miti d'assunzione attraverso il fuoco, e di quel «fato splendente» che, sottinteso ad ogni eroe, caratterizza nella sua forma più esplicita gli eroi dell'epica germanica.¹⁸

¹⁷ Eliade, *Traité d'histoire des religions* cit., p. 103 e cap. III.

¹⁸ Vedi L. Mittner, *La declinazione debole dell'aggettivo nelle lingue germaniche*, in «Studi Germanici», 3-4, 1941, pp. 71 sgg.

La religione greca nel suo stadio più antico presenta quasi al completo le forme della fenomenologia della luce, in un insieme di figure che, nella loro polivalenza e negli aggruppamenti che ne completano l'azione e il significato, partecipano tutte, se celesti, dell'elemento terrestre e, se terrestri, di quello celeste: Zeus, che dell'antico Essere supremo è il discendente diretto, e fra tutte le figure divine è quella che ha il massimo di genericità e d'instabilità, la Terra madre, «dalle mille forme e dall'unica essenza», come dice Eschilo, Apollo, Dioniso, Helios, del quale U. Pestalozza (*Pagine di religione mediterranea*, II) e K. Kerényi (*Le figlie del Sole*) hanno messo in evidenza l'elemento ctonico che, fin dall'età più antica, ne aveva fusa la figura con quella di Hades. Fatte di aspetti e di elementi l'uno complementare all'altro, tutte queste figure, sotto la logica dell'evento e la pressione dell'esigenza soterica, che è l'elemento dinamico e propulsore d'ogni religione, tendono all'unificazione e al sistema.

Le grandi sistemazioni enoteistiche a carattere gnostico e soteriologico si avranno nell'età ellenistico-romana, e tutte saranno contrassegnate da un'esplicita e teorizzata simbologia della luce.¹⁹ L'ultima e la più significativa sarà quella che, congiungendo l'apporto orientale e la tradizione teologica e speculativa greca, e in particolare platonica, sarà tentata nella figura sovrana del Sole.

Ma la prima unificazione interamente celeste si compie già nella teologia orfico-pitagorica del VI e del V secolo. E a intenderla è da dire che, se ciascuna di quelle divinità, nel sistema delle forme di cui sta al centro, dà un senso totale al mondo, nessuna fa in assoluto da principio e quindi da *periechon*. Principio primo ed estremo *periechon* degli dèi e del mondo è il Chaos o Abisso, che è anteriore alla luce e alla tenebra, e quindi ad ogni determinazione positiva o negativa del «divino». Giacché dal Chaos, stando ad Esiodo, nascono l'Erebo e la Notte, e dall'unione dell'Erebo e della Notte l'Etere e il Giorno. Ché se degli Orfici Eudemo scriveva che essi ponevano al principio la Notte, la sua testimonianza va completata con quella d'Aristofane (*Av.*, 693 sgg.), secondo il quale all'inizio erano il Chaos, la Notte, l'Erebo e il Tartaro, e dalla Notte nacque l'Uovo «dalle nere ali», e dall'Uovo Eros «fulgente il dorso d'ali d'oro».

¹⁹ Vedi G. P. Wetter, *Phôs. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Akademiska Bokhandlen-Harrassowitz, Uppsala-Leipzig 1915.

E quindi la Notte è prima come prima generatrice, ma il Chaos, che la contiene, le è ontologicamente anteriore.

Che è forma simbolica d'un'esperienza originaria, e non concetto ricavato al termine d'un processo d'astrazione, la forma simbolica di quell'infinito sprofondare che caratterizza ai due poli l'estrema trascendenza e fa sfera, lo stesso Abisso di cui parlano i mistici, il «vuoto» del Tao, che «tanto è fondo che sembra l'avo delle cose», e «in alto non è chiaro, in basso non è scuro», e «sembra anteriore a Dio», «anteriore allo stesso Uno»,²⁰ ed è esperienza che in misura maggiore o minore si ritrova in ogni ierofania. La distinzione tuttavia, il cui senso non sarà reso esplicito se non dalla posteriore teogonia «rapsodica», rimane inoperante e Chaos e tenebra originaria fanno uno. La prova ne è il fatto che appunto in questa teogonia il Chaos, già identificato con la tenebra, passa al secondo posto accanto all'Etere, e in suo luogo viene messo *Chronos-Kronos*, e cioè il Tempo, e i Neoplatonici che ce la riferiscono, vedono in quella triade la loro triade. Sotto questo rispetto dunque Esiodo e gli Orfici concordano, e il cosmo, luminoso al centro, ha alla periferia il grande mare della tenebra. Solo che al centro del cosmo d'Esiodo, e s'intende non centro fisico, ma sacro, è la luce indivisa del regno di Zeus, e al centro del cosmo degli Orfici è, nel seno stesso di Zeus, Dioniso, che in sé congiunge la luce e la tenebra.

Ed ecco che a un certo momento il rapporto fra il centro e la periferia si rovescia: il *periechon* non è più il Chaos e la Notte, ma la Luce e l'Etere. Ne abbiamo le testimonianze in Eschilo e in Euripide. «Zeus è l'etere – scrive Eschilo (fr. 70), – Zeus è la terra, Zeus il cielo, Zeus tutte le cose e quanto v'è al di là (ὕπερτερον) di esse». Così Euripide, in frammento irreparabilmente mutilo dell'*Hypsipyle*,²¹ nomina insieme la Πότνια θεῶν e il φάος ἄσχοπον [αἰθ] ἐρί πρωτόγονον. E altrove: «Vedi quell'Etere infinito che è in alto e chiude tutt'intorno la terra nelle sue liquide braccia? Quello ritieni Zeus, quello credi Dio» (fr. 491: cfr. fr. 593 forse di Critia).²²

²⁰ *La regola celeste di Lao-Tse*, trad. di A. Castellani, Sansoni, Firenze 1927, *passim*.

²¹ P. Ox. vi, fr. 57, cfr. H. von Arnim, *Supplementum Euripideum*, Marcus und Weber, Bonn 1913, p. 59.

²² E vedi R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze 1934, pp. 212 sgg.

Quale la ragione di questo capovolgimento? L'escatologia dei Misteri che assicurano all'anima una sorte di luce. È nella luce infatti che nell'Aldilà orfico soggiornano le anime dei «puri», luce perenne, «uguale la notte e il giorno» (Pind., *Ol.*, II, 75 sgg.), la luce appunto dell'eterna «salvezza», la medesima in cui sperano gl'iniziati d'Eleusi, e di cui hanno già la visione dell'ultimo grado dell'iniziazione, «dopo avere corso e girato, ed essersi stancati nelle tenebre, e aver rabbrivito e tremato ed essere stati agghiacciati dal *thambos*» (Stob., *Flor.*, IV, 107). E per quella legge di ogni escatologia, che non può essere dell'*eschaton* della fine se non in quanto lo sia dell'*eschaton* del principio, giacché l'*eschaton* è sempre il *periechon*, che in sé congiunge il principio e la fine, se la luce era alla fine, doveva essere anche al principio. O altrimenti bisognava ricondurre le anime alla tenebra, all'Erebo e alla «casa muffita e tenebrosa dell'Ade» di Omero e d'Esiodo, che la colloca là dove appunto è il Chaos, «odiato dagli dèi», come è «odiato l'Ade». O, poiché tre sono le soluzioni possibili, si doveva alternare la luce alla tenebra e chiuderle nel ciclo.

Che è la credenza propria di tutti i misteri agrari nella loro forma più bassa, e quindi anche del culto del Dioniso non orfico e di tutte le divinità affini, maschili e femminili, e di quello di Demetra e Kore e del Kouros che le accompagna, prima che anche questa triade seguisse la scia della speculazione teologica. E l'orfismo la mantiene nel «ciclo delle rinascite», combinandola con le altre due della dottrina relativa alla sorte delle anime, esposta da Pindaro (*Ol.*, II, 62 sgg., fr. 129-33 Schr.) e presupposta da Platone, secondo la quale, nell'intervallo tra una vita e l'altra, quelle empie scontano le loro colpe nell'Erebo e nel Tartaro, mentre le «buone» soggiornano nella luce, esenti da ogni bisogno e da ogni travaglio, in sedi che sono pensate anch'esse sotterra (vedi fr. 129), e, «se per tre volte nell'uno e nell'altro mondo han la forza di tenersi lontane da ogni ingiustizia, percorrono la via di Zeus, sino alla torre di Crono, dove le aure oceanine spirano intorno all'isola dei beati: e fiori d'oro vi ardono, gli uni nati dalla terra e pendenti da alberi avvolti di luce, altri ne alimenta l'acqua...» ed ivi rimangono sempre libere dal ciclo. Ora l'Oceano, che nella teogonia orfica occupa con Tethys il terzo posto, dopo Urano e Gaia, era in miti preellenici noti ad Omero (*Il.*, XIV, 201 sgg.; cfr. Plat., *Crat.*, 402 b) il padre del tut-

to, e quindi, come presso altri popoli, una delle forme simboliche del *periechon*, che come è principio, così è fine di tutte le cose (il mito del diluvio).²³ Ed Esiodo, nelle *Opere e i Giorni*, alla fine del mito delle età, mito tipicamente ciclico ed escatologico, e che in lui, che presuppone la riforma olimpica, rimane, come il mito cosmogonico, a direzione unica, alla fine dunque di questo mito, colloca nelle «isole dei beati sull'Oceano dai gorgi profondi», «ai confini della terra», gli «eroi» della quarta generazione, nella sede che Zeus aveva assegnata al padre Crono, sotto il cui regno appunto s'era avuta l'età dell'oro (vv. 168 sgg.), quel Crono che, identificato con Chronos, la teogonia rapsodica fa anteriore al Chaos e all'Etere, e Ferecide pone al principio con Zas = Zeus e Chtonie.

Dato tutto questo, la logica dell'innovazione che mette la luce dell'Etere al posto delle tenebre del Chaos, è evidente. In generale, qual è il principio, tale dev'essere la fine, perché il *periechon* è l'Uno, e se a questo aggiungete la distinzione tra puri ed impuri, e i buoni e i cattivi, e ai cattivi e agl'impuri negate la salvezza, e la salvezza è luce, e il suo contrario è tenebra, il principio, che in assoluto è il Bene, anche quando viene identificato col Nulla e con l'Abisso, non può essere che luminoso. Conseguentemente, le sedi delle anime beate vengono portate nel cielo e collocate nell'etere, e più precisamente l'etere vien fatto sostanza dell'anima, che, una volta libera dal corpo, ritorna ad esso.

Tale dottrina, attestata per l'Italia e la Sicilia da Epicarmo (Diels, B 9, 22), si diffonde nella seconda metà del v secolo in Atene (vedi Eur., *Suppl.*, 531, 1140), ed ha sanzione ufficiale nell'iscrizione per i morti di Potidea: «L'etere ha accolto le loro anime, i corpi la terra». Nel che tutto i Pitagorici devono avere avuto la parte preponderante. Perché, identificando essi, nella loro dottrina più antica, il *peras* con l'uno e il fuoco, e l'*apeiron* con la diade e la tenebra, e di questo facendo il *periechon* e di quello il *periechomenon*, poiché l'*apeiron* era assolutamente negativo (in alcune fonti è considerato come «vuoto» e Parmenide vi vede il non-essere), non potevano a lungo mantenere come *periechomenon* ciò che era ontologicamente *periechon* (cfr. Arist., *Phys.*, 207 a 31). E di fatti Parmenide nell'universo della *Doxa*, fisico insieme e mitico (e cioè simbolico), come

²³ Vedi Eliade, *Traité d'histoire des religions* cit., cap. v.

è l'universo di Platone, in questo universo, composto di «corone» concentriche, pone al centro e alla periferia la luce dell'etere e del fuoco (anch'egli ancora non distingue), e le corone di mezzo le fa miste di luce e di tenebra, dando alla corona che fa da *periechon* il nome di «ultimo Olimpo». Ed è lì che lo portano i cavalli e le figlie del Sole, le Heliadi, dove, oltre le porte della Notte e del Giorno, di cui Dike ha le chiavi, dimora la Dea (dea perché profetica: la Terra madre assunta in cielo, giacché la prima profetessa è la Terra: l'eterna Potnia!), che gli rivela l'*Aletheia* e le *Doxai* dei mortali.

Il medesimo sistema (tranne l'antiterra) è in Filolao, che distingue l'etere dal fuoco e ne fa un «quinto elemento». Di questo quinto elemento si servirà Aristotele nel *De philosophia* e nel *De Caelo* per farne la comune sostanza dell'anima e degli astri, considerando come antichissima e universale credenza degli uomini l'identificazione dell'estremo *periechon* dell'universo col divino (*Cael.*, 270 b 5; cfr. *Met.*, 1074 a 38). Ed è da quell'«ultimo Olimpo», da quella luce dell'ultima «salvezza», che di «sotterra» e dai «confini della terra» era stata trasportata in cielo e identificata con quell'*aither* o «ardore», che da un tempo memorabile era stata la sede di Zeus, e in cui in età protostorica era già salita la montagna sacra dei Preelleni, che deriva il «luogo sopraceleste» di Platone, ed è in quell'Olimpo e in quel *periechon* di luce che, come ha visto il Mondolfo, è la prima raffigurazione o idea dell'Empireo. E quando nel mito di Er (*Resp.*, 616 b) leggiamo che le anime, giunte al luogo dove dovranno scegliere la nuova vita (e con ogni anima rinasce il mondo, giacché non c'è parte dell'*apsychon* che non sia governata da un'anima; cfr. *Phaedr.*, 246 b), vedono «una luce diritta (la verticale dell'*epiphaneia*) che come una colonna traversa il cielo e la terra», e in cui «s'uniscono le catene che tengon legato il mondo», e ne è il *syn-desmos* supremo (la stessa immagine mitica è in Varuna che «lega», anch'esso una delle solarizzazioni dell'Essere supremo), e in essa pendere «il fuso che gira sulle ginocchia della Necessità», e intorno alla Necessità le tre Moire, che «cantano all'unisono con le Sirene» preposte alle singole sfere «Lachesi il passato, Cloto il presente ed Atropo il futuro» (l'*ubique et semper*), quando leggiamo tutto questo, non possiamo non confrontare quella colonna di luce con la «luce di venerando fuoco», che il Dioniso delle *Baccanti*, nella sua suprema epifania, «fissa tra la terra e il cielo», e la Necessità

con la Potnia invocata insieme col *φάος ἄσχοπον* nell'*Hypsipyle*, e ricordare la Dèmone che nel cosmo di Parmenide sta al mezzo delle corone di luce e di tenebra e presiede il divenire.

Il Dio di Platone

È al punto d'incontro di queste due esperienze che sta il Dio di Platone. Che in assoluto è il Bene, ed è l'Uno, quell'Uno di cui nel *Parmenide* aveva mostrato le contraddizioni, e che nelle «dottrine non scritte» di cui parla Aristotele, identificava appunto col Bene. E Bene è come *telos* e «fine», Uno come *archè* e «principio», e tanto come *telos* quanto come *archè* è inconoscibile in se stesso. Giacché conoscenza non c'è che per l'«è - è», ed esso è quell'assoluto «È» di cui si può «indifferentemente» dire tanto che è quanto che non è, perché «tanto se è quanto se non è, esso e i molti, ciascuno in rapporto a se stesso e l'uno in rapporto all'altro, comunque si considerino, sono e non sono e paiono e non paiono» (*Parm.*, fine), e quindi in assoluto è, ed è in questa «indifferenza», in cui sola s'unifica l'essere e il non-essere e il parere e il non-parere delle cose. Indifferenza inconcepibile dall'intelletto, e che il *logos* presuppone come «possibilità» al movimento, per lasciarne la «decisione» alla tautologia dell'*automaton* e della *tyche*, indialettizzabili, giacché non appena li dialettizzate e li chiudete nel circolo, il movimento dilegua. Ma per l'esserci quella possibilità è atto, la *dynamis-energeia* che definisce la «potenza» di cui si parla nel «sacro», e che è assoluto «arbitrio», ed è sentita come «volontà», quella volontà che è la prima delle determinazioni assunte dalla generica rappresentazione della «potenza» e del *mana*,²⁴ l'altra essendo la «figura». E potenza, volontà e figura formano il circolo d'ogni rappresentazione del «divino». Ma al di là di esse è l'*arrheton* dell'Uno, dell'«È» che in sé chiude l'«è» e il «non è» e li trascende, l'abisso dell'«alto», che nella suprema *epiphaneia* coincide con l'abisso del «profondo».

Questo abisso Platone lo vede, lo sfiora, ma non ne è ingoiato. Perché muove dall'essere-intelletto di Parmenide, invincibile quanto è invincibile l'Uno, e dietro di sé ha il «Che cos'è?» di Socrate,

²⁴ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* cit., §§ 9, 11.

il *Nous* teoretico e tecnico di Anassagora, e le due esperienze che abbiamo descritte. E però quel limite d'«indifferenza» lo lascia come estremo polo dell'*exaiphnes* dell'*epiphaneia*, ma questa vive nella direzione unica dell'estità, e quindi come «luce», «creatrice» e «salvatrice»: creatrice dell'*einai* e dell'*ousia* delle forme, salvatrice dell'esserci dell'anima, luce che in quelle splende come Bello e a questa raggia come Bene. E, poiché la direzione è unica, creazione e salvezza coincidono nella positività di un essere che non è quello della forma simbolica, destinata, all'apparire dell'Uno, a dissolversi, ma quella dell'*aletheia* e dell'*eidōs*.

Indi l'inseparabilità dell'Uno e del Bene dall'Essere, che pure trascendono, ma in cui unicamente si manifestano. Indi la funzione mediatrice del Bello, che, accendendo l'*eros*, risolve l'alterità dell'anima nell'identità dell'intelletto, e, attraverso la specularità che di questo è propria, ne chiude il moto nel circolo che solo la realizza, e le fa trovare la «salvezza» e l'Uno e il Bene nell'Essere. In circolo muovono le anime degli astri, in circolo, nell'escatologia del *Fedro*, vengono portate le anime e gli dèi «sopra il dorso del cielo» nel «luogo sopraceleste», e nel loro giro vedono «l'incolore, non figurata e non tangibile essenza che realmente è, dalla sola facoltà che dell'anima ha il governo contemplabile, dall'intelletto... ed essa stessa la giustizia, la temperanza, la scienza...» (247 a-e). Ma questa inseparabilità dell'Uno dall'Essere, anzi, per esser precisi, dell'Essere dall'Uno, di cui è manifestazione, non toglie la trascendenza, ciò che è anche raffigurato dal carattere di *periechon* che il luogo sopraceleste ha rispetto alle essenze, e che è esso quella luce che è il Bene, e quindi non annulla quell'indifferenza che è propria dell'Uno. E però la sua manifestazione resta sempre arbitraria e gratuita, anche se è eternamente quella e non altra: è un «dono», e cioè *charis*, come è un «dono» la luce inviata da Zeus sulla forma di Pindaro.

Dietro la luce, nell'abisso del Bene e nell'indifferenza dell'assoluto «È» dell'Uno, è il Soggetto, il soggetto che fa da polo a quell'altro soggetto che è l'anima, un soggetto che non è l'assoluto Sé dell'Atman indiano, ma una volontà, ed è essa che dona, e nel donare è «buona». Ed è buona in due sensi: perché quella volontà è la Volontà assoluta, e, qualunque cosa voglia, vuole sempre il bene, e perché ciò che vuole è l'essere: due sensi che in Platone fanno uno (cfr. *Resp.*, 379). E qui egli ritrova quel «Re dell'alto» (*Phil.*, 30 d),

quel «Luminoso» (*Resp.*, 518 c), quel «Dio supremo» (*Legg.*, 821 a), «buono» (*Tim.*, 29 d), «creatore e padre» (*Tim.*, 28 c), in cui l'uomo nella sua più lontana origine aveva «vissuto» la conferma epifanica dell'essere del mondo e del suo essere nel mondo, quell'Essere celeste di cui il Zeus greco era il discendente diretto, il Zeus *hypsistos* e *megistos*, che, se non era più il creatore del mondo, ne era l'ultimo «ordinatore», e per antonomasia «re e padre degli uomini e degli dèi». E di quel Dio, il Dio di Platone ha i due tratti più caratteristici: la distanza che lo rende evanescente e lo fa sparire dietro la sua opera, e l'inattività, che in alcune mitologie primitive non aspetta neanche che l'opera della creazione sia finita, per manifestarsi, ma gliela fa interrompere a mezzo, per affidarne la prosecuzione a divinità inferiori. Ed è ciò che fa appunto il Demiurgo del *Timeo*, che, una volta fatta l'anima del mondo e il cielo e le anime destinate a dar vista ai corpi degli animali e degli uomini, lascia il resto alla cura degli «dèi più giovani», ed egli «torna a quel riposo che è la sua condizione abituale» (42 e). E la distanza è in ciò che l'anima è sì sempre in relazione con lui, ma lo è attraverso l'intelletto, e tutto quello ch'essa può avere di lui è quella vibrazione luminosa che accende l'*eros* e rifluisce nella gioia.

La religione di Platone ignora e la morte mistica e l'abbandono fatto d'ansia e di fiducia dell'anima popolare e della religiosità dei Misteri. Dio come «volontà» è intervenuto una volta, per decidere in un solo senso, nel senso dell'intelletto e dell'essere, ed è in quell'intelletto e in quell'essere, reso visibile e sensibile nel moto regolare dei cieli e nell'ordine della natura, che è la sua *pronoia*. Di qui il precetto dell'*imitatio dei* (*Resp.*, 613 b), *imitatio* che si risolve nell'esercizio della scienza e nell'attuazione delle virtù che hanno la loro forma suprema nella giustizia, ed ha il parallelo nell'arte ridotta a *mimesi*.

Conseguentemente Platone ignora il senso della colpa, quale pure era stato vissuto da Sofocle nell'*Edipo Re*, della colpa anteriore a ogni azione operata, che è alla base del «sacro». La colpa per lui è sempre un errore, la cui radice è sì nella stessa costituzione dell'anima, che in sé contiene il «diverso», ma qual diverso è «necessità» e non-essere, non libertà ed esserci. Quel dramma, in cui era condannato il *Nous* tecnico e teoretico di Anassagora, doveva rimanere gli incomprensibile, come gli sarebbe rimasto incomprensibile il

dramma di Giobbe, se lo avesse conosciuto. Il Dio che «atterra e suscita», il Dio che ama e perché ama è geloso, e percuote l'anima e la spoglia di tutto per averla solo per sé (l'eterno mito del giusto soffrente, di cui Eracle è uno dei rappresentanti, e la cui logica opera nascosta ma sicura nei due *Edipi* di Sofocle), il Dio che distrugge il mondo, perché è lui che l'ha creato, e lo distrugge come ultimo atto d'amore per togliere l'ultimo diaframma, non è il Dio di Platone. Il suo Dio fa solo il bene, quello che *sub specie universalis* è bene, ed è l'essere. Il male e il dolore e il piacere e quelli che l'uomo, in quanto è «quest'uomo qui», chiama beni, non dipendono da lui, e Platone combatte aspramente i poeti e quanti ne fan causa gli dèi.

Sotto questo rispetto il suo Dio è ancora l'Essere supremo. Ma ha una cosa che a quello manca e che gl'impedisce di cadere nella medesima astrattezza e di perdersi nella medesima lontananza, ed è che l'essere in cui si manifesta, non è l'essere del «questo», il primo in cui l'uomo si riconosca, non appena dall'abisso del vissuto è salito alla mobile e infida superficie del rappresentato, ma l'essere dell'*aletheia* di Parmenide e con essa insieme dell'*aletheia-epiphaneia* di Pindaro. E però questo Dio è insieme il Dio della «forma» contemplata dalla scienza, e di quella contemplata e vissuta dall'arte, ma dall'arte greca, madre della scienza.

La cosmogonia del «Timeo»

Tutto questo e quanto s'è discorso dell'arte e della tecnica e della causalità logica e di quella storica e della materia e dell'anima, ci permette d'intendere, in armonia col rimanente pensiero di Platone, dalla *Repubblica* alle «Dottrine non scritte» sul Bene e sull'Uno, il mito cosmogonico del *Timeo*, come finora non è stato fatto e, per deficienza di categorie, non poteva esser fatto.

E cominciamo col dire che il mondo intelligibile, di cui Dio è «creatore», come Bene, nella *Repubblica* – e al libro x, 597 b-c, esplicitamente si legge che il letto che fa da modello al falegname, è fatto da Dio –, e il mondo sensibile che il divino Artefice o Demiurgo «fa» nel *Timeo*, guardando al primo, che, dopo l'aggiunta dell'anima, fatta nel *Sofista*, è diventato il «Vivente intelligibile», e gli fa da «modello», questi due mondi sono due ed uno e il medesimo

mondo, ed uno e due sono in due sensi. Sono due nel senso in cui nella tecnica la «cosa fatta», in quanto è «questa cosa qui», è distinta dalla «cosa» che la fa, e due nel senso in cui nell'arte il «sogno» e la «realtà» sono due. E sono uno nel senso in cui nella tecnica, in forza dell'«è - è» che la fa tale, la «cosa fatta», in quanto è «cosa» e come causa finale, e la «cosa» che la fa, in quanto è «cosa» e come causa formale, sono una e la medesima cosa. E uno sono ancora nel senso in cui nell'arte il «sogno» e la «realtà», essendo non due essenze ma la polarità dell'unica e medesima essenza, sostenuta al «centro» dall'esserci e alla «periferia» dall'estità, nell'«attimo» in cui l'*hic et nunc* dell'esserci s'adeguа all'*ubique et semper* del *periechon*, fanno uno d'un'unità che è insieme speculare e polare e l'identità dell'intelletto e dell'essenza congiunge e fonde con l'unità dell'Uno e dei Molti e dell'esistenza. Giacché il «Vivente perfetto» non è che il mondo della Vita di cui ciascuno vive, quale come assoluta «realtà», circonfuso della «luce che è dono di Zeus», si «rivela» ed «è» nell'*exaiphnes* epifanico di quello che noi chiamiamo «senso», e Platone definisce come unità d'anima e d'intelletto, e che è l'*exaiphnes* epifanico dell'arte.

E le due dualità e le due unità vengono da Platone sovrapposte, in modo da far combaciare l'unità dell'*aletheia-epiphaneia*, propria dell'arte, e che nella forma a lui più prossima è quella di Pindaro, con l'identità dell'*aletheia*, costitutiva della «scienza» e della «tecnica», quali erano state rivelate da Parmenide e da Anassagora, e il momento della dualità che in queste è proprio della *doxa* col momento della «separazione» che in quella fa dell'essenza un «sogno» e dell'esistenza un'«ombra». Ma è sovrapposizione, non identificazione, che sarebbe contraddittoria, e può mantenersi tale, perché avviene sul piano del mito. Che è il solo che permette di conservare ciò che ciascuna dualità e ciascuna unità ha di specifico, e di unificarne, senza contaminarle né dialettizzarle, le logiche nella superiore unità allotetica del *sym-bolon*.

Ed è per questo che il *Timeo*, che, in ciò che tocca alle singole scienze, di cui offre la più aggiornata enciclopedia, è rigorosamente tecnico e addirittura scolastico, disorienta e delude quanti, armati della sola logica dell'essere, tentano di chiarirne la teologia e l'ontologia, e non tanto per ciò che Platone non dice, ma per ciò che dice e che nella sua stessa e non celata intenzione (cfr. 29 c) mira a

metterne in evidenza la contraddizione. Che è la contraddizione dell'Uno, non appena si fa oggetto della riflessione, ed è l'eterna contraddizione di «questo» mondo, che è il «nostro» mondo e mai non è il nostro, la cui unità il senso e la vita e l'arte realizzano solo nell'attimo, ma in quell'attimo stesso essa si rompe e la contraddizione riappare. Ed è questa contraddizione che impedisce di identificare le due dualità e le due unità, e Platone, sovrapponendole e sovrapponendole sul piano del mito, e in esso il mito avendo cura di mettere in evidenza la contraddizione, proprio con questo salva la scienza dal mito, in cui invece la ricaccerà Aristotele, e il mito dalla scienza con la quale lo confonderà Senocrate, e lo confonderanno per buona parte i Neoplatonici e quanti contamineranno la logica dell'esserci con quella dell'essere. E qui è la sua grandezza massima, e la sua estrema attualità, per chi lo sappia leggere, nella babele di oggi.

Dualità e unità

Ed ecco le conseguenze. Sovrapposta l'una all'altra dualità, quella che nell'*aletheia-epiphaneia* dell'arte e della vita e del senso, o, come lo chiama Platone, dell'anima-intelletto, come dualità d'una polarità, è interamente dinamica e non c'è se non per l'unità, non appena ad essa viene sovrapposta quella che è propria della tecnica, e che è antinomica, da dinamica si fa statica e si sostanzializza. E statica si fa anche l'unità, bloccata nel momento dell'esistà. Per modo che quella che era «realtà», divien «forma» o «idea», e, da unità di soggetto e oggetto e d'anima e d'intelletto, si fa intelletto ed essere. E di conseguenza e parallelamente, quello che era «sogno», si fa «fenomeno» e «percezione» e si sostanzializza nel «questo».

Ed ecco di un mondo se ne fan due: il mondo dell'essere «che è», da una parte, e quello dell'essere che «diviene» o della *genesis*, dall'altra. Ma non è che una sovrapposizione, e al disotto è tutto il «vissuto» dell'*aletheia-epiphaneia*, per modo che la «separazione», che sul piano logico rimane contraddittoria ed assurda, non arriva ad essere ontologica se non in quanto è mitica. Ed è sul piano del mito che il mondo che è fa da «modello» al mondo che diviene. Il che non costituisce nessuna novità, né da un punto di vista generi-

co, per il noto carattere di «esemplarità» e di «archetipia» proprio dei miti, né da un punto specifico, perché il più antico esempio di «modello» è quello del tempio di Lagash, rivelato dalla dea Nidaba o Nisaba al re Gudea in Mesopotamia, e a tutti è noto che il tempio di Gerusalemme è stato costruito, stando ad *Ex.*, xxv, 8, 9 e a *Chron.*, I, xxvii, 10, sul modello fatto conoscere da Dio a Mosè. Così nella cosmologia iranica di tradizione zervanità il mondo è «platonicamente» raddoppiato: ad ogni fenomeno visibile detto *gêtk* corrisponde il suo archetipo invisibile detto *mênôk*.²⁵

Ma Platone ci arriva dalla duplice esperienza della *techne*, quale di sulla logica della forma era stata teorizzata dagli anassagorei del v secolo (nello ps.-ippocratico *De arte*, d'ispirazione anassagorea, la *techne* è definita come *eidos* e l'*eidos* è considerato esistente per natura, Diels, *Vors.*, II, p. 338), e dall'*aletheia-epiphaneia* dell'arte. E a questa s'aggiungeva l'invincibile «è - è» di Parmenide, che, separando «l'intelletto» dall'«opinione vera», l'obbligava a porre in assoluto l'esistenza delle forme, e l'esperienza escatologica vissuta nella morte che Socrate aveva affrontata per la giustizia, e confermata dalla luce di cui vedeva aureolate le forme.

Togliete da tutto questo l'esserci e quell'*eros* che impenna l'anima d'ali (uno dei simboli noti della nostalgia del Paradiso, e che, al di là d'ogni tradizione mitica e religiosa, ritorna di continuo nel linguaggio dei poeti e nei canti più ingenui dell'anima popolare: «Forse s'avess'io l'ale...»), e quel fulgore improvviso che l'accende, e toglie anche il terribile Parmenide, e, caduto il mito, avete il razionalismo della causalità d'Aristotele. Il quale vede pure la contraddizione, ma mitizza le «parole» e si paga con esse. A Platone questo non è possibile, perché sa e sente che cosa è *mythos* e che cosa è *logos*, e il suo futuro confutatore lo confuta per intero e senza appello in anticipo, come in anticipo confuta i logicisti e i nuovi sofisti di oggi.

Dualità mitica dunque, che nel seno ha la contraddizione, ma non per questo non è vera, ed è la verità di quella contraddizione, ma nell'ambito, e cioè appunto nel *periechon*, di un'altra verità, che è la verità di ogni mito, e la trascende e l'unifica, perché ha il suo

²⁵ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949, pp. 22 sgg. [trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1999].

polo nell'Uno. Il che Platone sa e «sente», come abbiamo detto, e ne vuole avvertito anche il lettore, non solo col dichiarare all'inizio che «sugli dèi e sulla nascita del mondo non c'è da meravigliarsi se i discorsi che farà non saranno in tutto e sotto ogni rispetto coerenti con se stessi e scientificamente fondati» (29 b), ma con lo stesso argomento di cui si serve a dimostrare l'unicità del mondo «fatto» dal Demiurgo.

Giacché è uno strano argomento, che nessuno, ch'io sappia, ha chiarito. Il Cielo è uno, perché il modello è uno. E il modello è uno, perché «ciò che comprende (*periechon!*) tutti quanti i viventi intelligibili, non può coesistere insieme con un altro e venir secondo. E di fatti (secondo verrebbe, giacché) a sua volta ci dovrebbe essere un altro vivente, e precisamente quello che è intorno (*peri*) a quei due, e del quale essi sarebbero le parti, e in tal caso questo (vivente) qui sarebbe più giusto dirlo fatto ad imitazione non di quei due, ma del (vivente) che li comprende (*periechonti*). E però, affinché questo qui fosse nell'unicità simile al vivente perfetto, il Fattore non fece né due mondi né infiniti, ma uno è questo Cielo che è nato ed è unigenito e tale sarà in avvenire» (31 a-b).

L'argomento con cui si dimostra l'unicità del modello, si trova già nella *Repubblica* (597 c), per il letto che tale è «per natura» ed è fatto da Dio, in contrapposizione ai molti fatti della *technè* e dall'uomo. Ma nel *Parmenide* (132 a-b) l'argomento è usato (ed è il famoso argomento del terzo uomo, rifritto da Aristotele, e, se c'è uno per cui esso era fatto, era proprio lui!) a mostrare non l'unicità di ciascuna forma, sì l'impossibilità della «partecipazione» delle cose molteplici alla forma una. Il problema tuttavia è il medesimo, perché non in quanto le cose non sian forme, e le forme non siano cose l'impossibilità si pone, ma in quanto, l'esistenza non essendo separabile dall'essenza, né l'essenza dall'esistenza, dove l'essenza è una, anche l'esistenza è una, e la molteplicità e quindi l'individualità, che non è se non in relazione alla divisibilità e alla molteplicità, è impensabile. E se di esistenze ne ponete molte, o negate la relazione e vi trovate sempre di fronte a una sola esistenza-essenza, o l'ammettete, e allora o la molteplicità torna di nuovo a dileguare, perché è la relazione che diventa forma e le molte esistenze fanno una, o esse si moltiplicano all'infinito, perché tra una e l'altra c'è sempre un intervallo da chiudere con una nuova relazione,

e quindi con una nuova essenza e una nuova esistenza. E di fatti subito dopo Socrate ricorre a due ipotesi: una è quella della forma-concetto, e cioè dell'essenza che non involve l'esistenza – e sarà a metà sì e a metà no l'equivoca base della ontologia di Aristotele –, l'altra, è quella della forma-modello, di cui le cose siano le «immagini» e le «copie», e che pertanto presuppone da una parte la forma come unità d'essenza ed esistenza, e dall'altra la cosa come unione di un'esistenza priva d'essenza e d'un'essenza priva d'esistenza, che è ciò che è appunto l'«immagine» in quanto immagine: ed anche questo entrerà nella dottrina d'Aristotele, solo che egli crederà, come lo credono quasi tutti i suoi interpreti, che l'aver abbandonato la parola «modello» e sostituito al linguaggio icastico di Platone le sue formule tecniche (quelle formule tecniche che sono così comode perché il «gioco sia sempre fatto», e a molti filosofi è da consigliare di imitare Socrate, che parlava solo di asinai e di ciabattini), con questo egli dunque crederà d'aver mutato la natura della relazione.

Ora, Parmenide smonta facilmente l'una e l'altra ipotesi, la prima mostrando che il pensiero non è se non la specularità dell'essere, la seconda facendo riconoscere a Socrate che, «la forma somigliando all'immagine nella stessa misura in cui questa somiglia alla forma», e le due somiglianze facendo una, ed essendo essa stessa la forma, «non è possibile che altra cosa sia simile alla forma né la forma ad altra cosa», e cioè forma e immagine, essendo uno per l'essenza, sono anche uno per l'esistenza. «O altrimenti», e cioè ove si ammetta l'unità dell'essenza e la molteplicità delle esistenze, «al di là della forma sorgerà sempre un'altra forma, e se questa sarà simile a un'altra cosa, ne sorgerà ancora un'altra», e così all'infinito (132-3). Che è ciò che, indipendentemente da Platone e servendoci per il più di Aristotele, abbiamo a suo luogo analizzato trattando della causalità e della tecnica. Giacché è di fronte a questo mondo che è e non è, che il problema si pone.

E tornando ora dopo questo al ragionamento del *Timeo*, bisogna non far conto delle dichiarazioni fatte da Platone all'inizio, ed essere fasciati di settemplici *simplicitas* per credere che egli o avesse dimenticato quello che aveva scritto nel *Parmenide* e nella *Repubblica*, o, avendo trovato ragioni migliori, le esponga, anzi le riassume in un «discorso» da lui stesso ritenuto «coerente». Ché se c'è

una cosa che questo discorso non ha, è la «coerenza», e non l'ha in maniera tale e con così aperta allusione a quelle due opere da denunciare la più esplicita, per quanto non mai scoperta, delle intenzioni. E di fatti, dall'unicità del modello non segue di necessità l'unicità della copia, e se l'argomento decisivo è che il Demiurgo fece un solo mondo, perché esso fosse «simile» al modello nell'unità, questo argomento logicamente o non significa nulla o è contraddittorio, e Platone con quel «simile» ne mostra, come ora diremo, la contraddizione e non gli dà altro valore che d'argomento mitico.

Ma non basta; la ragione per cui il modello è unico, e che qui, ai fini della dimostrazione, non era necessario enunciare, e per sé e in base all'uso che se ne fa nella *Repubblica* e nel *Parmenide*, ai quali, come ora faremo vedere, Platone esplicitamente rinvia, nell'atto stesso in cui dimostra l'unicità del modello nega anche la dualità di modello copia. Per sé, perché quello che vale per la dualità dei due mondi in cui l'ipotesi pone duplicato il modello, vale senza possibilità di restrizioni per la dualità di modello e copia: per ciò che è detto nella *Repubblica*, perché lì, oltre la ragione sopra addotta a dimostrare l'unicità del letto ideale, c'è anche questa, che Iddio non è «un qualunque fabbricatore di letti», e qui non si tratta di un letto, ma del mondo ed è Dio che lo fa: e infine per ciò che è detto nel *Parmenide*, dove è affrontata la relazione tra la forma e la cosa, qualunque essa s'intenda e si ponga.

E a quei luoghi della *Repubblica* e del *Parmenide* Platone specificamente ed esplicitamente «allude», in quel modo che Giorgio Pasquali ha mostrato essere comune agli scrittori antichi, e in cui Platone è maestro (e sarebbe utile e necessario fare una raccolta sistematica del materiale), ripetendo una parola e una frase significativa. E le allusioni sono due: una è l'«a sua volta» o *πάλιν*, che si legge in *Resp.*, 597 c, e a cui fa riscontro l'*ἀεὶ ἄλλο* di *Parm.*, 132 e,²⁶ dove l'argomento essendo adoperato per il rapporto modello-copia, il processo va all'infinito, e l'altra è il bisticcio del *κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον*, che rinvia a *Parm.*, 132 d-e, dove è detto che «simile» e «simile» partecipano «del medesimo uno».

La dualità dunque è contraddittoria, e, come è il mito che la mantiene, così è il mito che l'unifica. E Platone fa intendere anche qui

²⁶ Vedi A. Diès nella *Notice al Parmenide*, Les Belles Lettres, Paris 1950, p. 22.

con un'allusione ciò che il *logos* della scienza non può né porre né esprimere senza ricadere nella contraddizione. E l'allusione è nella parola *periechon*, in cui già il Taylor ha riconosciuto, senza per altro cavarne le mani, il *periechon* degli antichi teologi e *physiologi*. Il «Vivente» che fa da «modello» è infatti designato come «ciò che *periechei* i viventi intelligibili», ed analoga espressione è usata a p. 33 b per il «Vivente sensibile». Se stiamo alla lettera, ciò che, in quanto «vivente», è da Platone detto *periechon*, è il Cielo e Cosmo come Tutto (cfr. 28 b) di cui i singoli viventi sono le «parti». Quello sensibile è formato d'anima e corpo, il corpo «visibile» e l'anima «invisibile» (36 e). Ma non è l'anima che è dentro il corpo, è il corpo ch'è dentro l'anima, che «il Dio» fabbricò prima del corpo del mondo, «anteriore e più antica per nascita e per virtù», e «la mise al centro, e la stese per tutto intero questo corpo, e ancora al di fuori di esso e con l'anima lo avvolse (*περιεχάλυσεν*) tutto» (34 b).

In assoluto quindi il *periechon* del Vivente sensibile è l'anima, che, composta del «medesimo» e dell'«altro», è insieme *psychè* e *nous*, non essendoci *nous* che sia senza *psychè* né *psychè* senza *nous*, e come *psychè*, che è «ciò che sé da se stesso muove», dando il moto e col moto la vita, e, come *nous*, che è lo specchio dell'essere, la forma a questo moto e a questa vita, è per tal modo che il mondo è vivente ed è un tutto ordinato ed è cosmo.

Il Vivente sensibile è la «copia» o l'«immagine» del Vivente intelligibile: quello che è nell'uno dev'essere perciò anche nell'altro. E di fatti, alla fine dell'opera (90 c), si legge che «il Vivente visibile che *periechei* i visibili, è il dio sensibile, immagine del dio intelligibile». E poiché quello, come abbiamo visto, è l'insieme dell'anima invisibile, che fa da assoluto *periechon*, e del corpo visibile, che ne è il *periechomenon*, analogamente nel «dio intelligibile» il *periechomenon* è ciò che lo fa intelligibile, e sono le forme, e il *periechon* è ciò per cui esso è dio, e che, stando all'analogia è anche qui anima, come unità di *psychè* e *nous*, ed è altrettanto non intelligibile quanto quella del Vivente sensibile non è visibile. Senonché di questa Platone dà i numeri e le proporzioni, anche se il «discorso» è soltanto «probabile», ma di Dio no. Con che ci fa avvertiti che egli, se è *nous* (ed è in quanto è *nous* che noi, conoscendo le forme, lo conosciamo in ciò che lo fa intelligibile), ed, in quanto ha vita, è *psychè*, li trascende (cfr. *Phaedr.*, 246 c).

Il Demiurgo e l'Uno

Orbene, chi è questo «dio intelligibile» che fa da «modello» al «dio sensibile»? Il Demiurgo, e ce lo dice lo stesso Platone là dove scrive che egli il mondo lo fece perché era «buono», ed, essendo buono, «volle che tutto fosse simile a se stesso» (29 e). E a p. 37 a si legge che l'anima del mondo, «nata ad opera (ὑπό) del migliore degli esseri intelligibili e che sempre sono, è la migliore di quante cose hanno avuto nascita». E allora la «bontà» e la «volontà», in cui il Vivente sensibile, e cioè il mondo, in quanto è «questo» mondo «qui», ha la sua causa, non essendo se non la «bontà» e la «volontà» di quell'unità trascendente di *psychè* e di *nous* che è l'assoluto *periechon* del Vivente intelligibile, ciò per cui il Demiurgo è il Demiurgo, ed è la *technè*, non è che il sistema delle forme che di quel *periechon* è il *periechomenon*. Ed ora non c'è che da fare un passo: fare di quel *periechon*, che è il *periechon* del mondo che è, anche il *periechon* del mondo che diviene, e del *periechon* di questo il suo *periechomenon*: e i due mondi fanno uno.

Il passo è già di fatto compiuto col termine *periechon*, perché di *periechon* non ce n'è che uno, e più chiaramente ancora con l'identificazione del Demiurgo col Vivente o dio intelligibile, perché il *periechon* è sempre dal lato della causa motrice, ed è essa che unifica. Ma Platone non se ne accontenta, e, in forma sempre allusiva e con più espliciti rinvii, fa intendere, a chi è in grado d'intenderlo, ancora meglio il fondo del suo pensiero nel discorso che mette in bocca al Demiurgo.

Ma non poteva dirlo senza tanti misteri che il mondo è uno? dato che il pensare e il dire son la stessa cosa. No, perché quel pensiero per cui può esser pensato che il mondo è uno, e s'intende «questo» mondo, è un pensiero che voi non potete esprimere se non per via di misteri, ché se togliete quei misteri, il mondo sarà sì ben uno, ma non è più «questo» mondo, e in un tale mondo io non ci sono, o, al posto di uno, ne troverete infiniti. E di fatti, nulla di più facile che di quei due mondi farne uno: basta levar via l'anima e quella «bontà» e quella «volontà» metterle in conto a quella che chiamano la «finzione» a cui Platone sarebbe ricorso «a scopo didattico». Fatto questo, gli dèi se ne vanno e con gli dèi se ne va anche la dua-

lità, ma non senza lasciarvi qualcosa, e questo qualcosa è l'antinomia. E allora, o la denunciate, e, limitandovi a fare la «scienza» del «mondo» in quanto mondo, rinunziate a quella di «questo» mondo in quanto è «questo» mondo, accettando senza discuterlo il mistero di quella storicità che è alle radici del vostro essere, o, poiché non potete dialettizzarla senza eliminare la storicità, qualunque tentativo facciate, cadete nel *progressus* all'infinito del terzo uomo, da cui non che Socrate non si salva neanche Aristotele.

Giacché che cosa sono quelle serie infinite che sfioccano in ogni direzione dall'*hic et nunc* di ogni *tode*, se non appunto quel *progressus*? Ed egli crede di salvarsene, rompendolo «a un certo punto» d'autorità, e nell'intervallo vuoto mettendo la *tyche*. Ma che cos'è che non permette di lasciar vuoto l'intervallo? L'Uno. E che cosa lo riapre sempre e vi fa andare all'infinito? L'Uno. E che cos'è mai quest'Uno? Ciò che, tanto se è quanto se non è, esso e gli altri sono e non sono, e di cui perciò potete «indifferentemente» dire e che è e che non è, perché «al di là» com'è della contraddizione, la contraddizione non lo toglie, ed è esso che la pone e la toglie *periechon* sempre e non mai *periechomenon* (Parm., 144 b), esso stesso quell'infinito nel suo ultimo polo. E, quando la contraddizione è unificata, e per questo suo *periechein* credete di afferrarlo identificandolo col «tutto» (l'«insieme» dei matematici), anche allora vi sfugge, perché esso è sì «tutto», e cioè «la totalità (*ta panta*) delle sue parti», ma lo è come *holon* e cioè come uno e la trascende. Ciò che Platone dice mostrando che, se come *ta panta* è «in sé», come *holon* è «fuori di sé» (145 b-e). Che è la più straordinaria delle proposizioni di quello straordinario *Parmenide*, ed ha il suo commento nell'Uno della prima ipotesi, di cui, in quanto è uno, «non v'è né nome né definizione, né scienza, né opinione, né sensazione» (142 a).

E però, quando vi trovate davanti all'«uno» dell'*hic et nunc* per cui Achille è «questo» uomo «qui» e non «l'uomo», potete tanto dire che è stata la *tyche* a colmare gl'intervalli e ad esaurire l'infinito, quanto che è stato l'Uno. Giacché «il certo punto» di Aristotele non significa nulla: l'infinito è intero in ogni intervallo e li presuppone tutti, e la *tyche* e l'Uno sono la medesima cosa, e come causa e come effetto. Che cosa è infatti l'«uno» che individua Achille, se non il suo *ètychen*? E quando dite che causa di quell'«uno» è la *Tyche*, poiché essa non è se non appunto quell'*ètychen* – ed è per-

ciò che al concetto *tyche* fu affiancato già alla fine del v secolo quello dell'*automaton* o del «Da sé», a cui Aristotele ricondurrà come a genere tutti gli eventi *apò tyches* –, quando dite questo, che altro dite se non che causa di quell'«uno» è l'Uno? Ma non li potete chiudere nella specularità dell'«è - è», né l'uno con l'altro né ciascuno con se stesso, perché l'Uno-*Tyche*, è «indifferente» tanto all'essere quanto al non essere, e l'«uno»-*ètychen*, che ne è l'effetto, poiché poteva tanto essere quanto non essere, se è, è perché quel padre o quella madre sono «usciti» da quella «indifferenza» ed «han deciso» di farlo essere, ma, figlio com'è di tali genitori, non perché è in questo «attimo», è anche nel successivo: ad ogni attimo ha bisogno, per essere, di una nuova «decisione». Con che siamo già in pieno nel linguaggio del mito, quel mito che è nel discorso d'ogni giorno, e che ne è l'unica espressione adeguata.

Ma la scienza lo rifiuta, e deve rifiutarlo, e proclama il *non liquet*, o gira la posizione, come fa la matematica con l'infinito e la fisica col principio d'indeterminazione. E il *non liquet* proclama anche Platone, fin che fa scienza, e una volta per tutte in quel suo formidabile *Parmenide*, senza curarsi se «i fenomeni» possano essere «salvati», ché non si salvano già a parole, e, quando credete d'averli salvati, essi vi perdonano coi «fatti». E però, quando lascia il terreno della scienza, lo fa senza ambagi, e il mito lo dà per mito e ne rispetta la logica, egli che è l'ultimo grande creatore di miti della Grecia, giacché dopo di lui non si costruirono più che allegorie.

E perciò seguiamolo, usciamo con lui all'aperto, sotto il suo cielo, il cielo d'Atene, che fa da *periechon* all'Acropoli, e guardiamo al mondo, a «questo» mondo, coi suoi occhi, gli occhi d'Omero e di Pindaro, di Policlete e di Fidia, del Socrate del *Fedro*. «È bello!» – «È la più bella delle cose che son nate» (*Tim.*, 29 a). Ed ecco emergere l'*aletheia-epiphaneia* del «senso» e dell'arte, la verità speculare e popolare della vita. È la verità dell'«attimo», ma in quell'attimo che possiamo altro dire se non che, «essendo la più bella di tutte le cose che son nate, è nata dalla più buona delle cause»? E chi lo fece nascere, lo fece nascere perché era «buono» e «volle» farlo nascere. Buono perché volle o volle perché buono? Platone vi risponde: volle perché buono. Ma avrebbe potuto dire anche l'inverso, perché il Bene non è anteriore a quella volontà: essa è la volontà dell'Uno, e il Bene non è che la manifestazione dell'Uno. Ed è l'Uno

che unifica i due mondi: nell'ontologia del mito, perché da *periechon* del primo, con quell'atto di volontà che lo fa uscire dalla sua «quiete abituale» e gli fa iniziare l'opera cosmogonica, diventa anche *periechon* del secondo, e fenomenologicamente in quanto è dal secondo che passa al primo, e vi passa nell'attimo dell'*aletheia-epiphaneia* che lo svela al «senso» e con esso svela l'anima. Giacché il *periechon* non c'è se non nella polarità con l'*hic et nunc* dell'esserci e dell'anima e appartiene alla sfera dell'evento non della forma, indialezzizzabili l'uno con l'altro e che solo nell'esperienza del «senso» e dell'arte coincidono.

Il mondo delle forme è il mondo dell'intelletto, e non ha *periechon*, perché non ha anima, e noi abbiamo visto per quali esperienze Platone ne ha eventizzata e staccata la luce e, unendo *psychè* e *nous*, ne ha fatto il «Vivente perfetto» e il «dio intelligibile», e sempre e soltanto sul piano del mito. E come non ha *periechon*, così non ha nulla che fare con l'Uno, perché l'unità del mondo delle forme è l'unità dell'uno-tutto, in cui l'Uno è in sé, ed è speculare e «dialettica», non quella dell'uno-*holon* per cui l'Uno è fuori di sé. Questa unità non c'è che nella relazione con l'uno dell'individuale, che anch'esso è fuori di sé, perché non ne toccate mai il fondo, e la relazione è polare e di trascendenza e indialezzizzabile. Perciò quest'Uno è l'Uno della mistica.

Ed è perciò che Platone, dopo il *Parmenide*, può continuare a scrivere e a fare scienza, ma la scienza del mondo in quanto mondo, non del mondo in quanto è «questo» mondo, per il quale non c'è che il mito. Tale essendo quest'Uno, perciò può unificare i due mondi, ma li unifica senza togliere la dualità. E, poiché questa, come sappiamo, è duplice, giacché è insieme quella del «senso» e della vita e dell'arte, e sovrapposta ad essa quella che nella scienza e nella tecnica si chiarisce come antinomia della causalità logica e di quella storica, così l'unità è più complessa di quella che è propria dell'arte, anche se è il riemergere di questa a condurre all'unità. C'è in più la sostanzializzazione portata dalla scienza e dalla tecnica, e che l'arte e il «senso» non tolgono. E però c'è unificazione, non fusione, e, se i due mondi fanno uno, quest'unico mondo è a due piani, ciascuno con la sua unità, data al primo dall'Uno e al secondo dall'anima, e l'unificazione è in ciò, che, ogni parte del secondo rispondendo a un'identica parte del primo (rispondenza che, come

vedremo, si estende fino alla materia), è tutto quanto il primo che fa da *periechon* al secondo, ma può farlo in quanto l'Uno, il quale non c'è se non nella polarità con l'*hic et nunc* che è proprio solo del secondo, è l'ultimo *periechon* del Tutto.

Ed ecco il discorso che il Demiurgo tiene agli «dèi generati»: «Dèi, figli di dèi, le opere delle quali io sono il demiurgo e il padre, fatte come sono per mio mezzo, sono indissolubili solo fino a che io non voglio dissolverle. Ciò che infatti è legato, può ben essere disciolto, ma volere sciogliere ciò che è bellamente strutturato e sta bene, è da malvagio. Perciò, dacché siete stati generati, non siete al tutto immortali né indissolubili ma non per questo sarete dissolti, né avrete *moira* di morte, avendo nella mia volontà un legame migliore e più potente di quelli coi quali siete stati legati al vostro nascere» (41 a). «Figli di dèi»: e cioè figli di lui che ne è il demiurgo e il padre! Ciò che a un orecchio greco non porta la minima contraddizione: «dio», «gli dèi» e «il divino» per tutti e di continuo per Platone sono espressioni che si equivalgono. E chi sono quegli «dèi» se non il *periechon* dei «viventi intelligibili»? Esso stesso il Demiurgo come Bene e come Uno. E solo per questo può dire che, come li ha generati, così, se vuole, può dissolverli e proclamarsi il *desmòs* o legame del Tutto. Ma perché Platone adopera il plurale? Per un vezzo linguistico e una concessione all'uso? No, ma perché, se «il divino» è l'Uno, le forme che esso *periechei* e fa divine sono molte, come sono molte quelle che noi contempliamo in questo cielo visibile, per quanto «l'anima del mondo» sia una. E gl'interpreti s'imbroglia e lamentano che Platone non sia stato chiaro. E bisogna pure che s'imbroglino, e non c'è modo di disbrogliarli, perché «di Dio non si può parlare a tutti». E Platone è stato chiarissimo, e nel suo linguaggio, che è l'unico che convenga al «divino», c'è la coerenza mitica appunto perché c'è la contraddizione logica. Quelli che vogliono la logica, si leggano il *Parmenide*, ma non domandino quale delle nove ipotesi risponde al pensiero di Platone ed è la vera, e se per caso non ci sia un senso nascosto, perché lì tutto è palese e tutte le ipotesi sono vere e tutte rispondono al pensiero di Platone. E però qui, quando parla di dèi figli di dèi, e subito dopo aver trattato dell'anima del mondo, e ancora ha da parlare degli dèi degli astri, questo «vivente» visibile che è il «Cielo o Cosmo o comunque si debba chiamare», lo chiama l'*agalma* e cioè il «simulacro genera-

to degli dèi eterni» (37 c), e, quando alla fine parla del «dio sensibile immagine di quello intelligibile» (90 c), dice sempre la medesima cosa.

Ma c'è di più: è l'anima che nella sua *harmonia* «lega» il corpo del mondo, ma il *desmòs* dell'anima e quindi del tutto è il Demiurgo, e lo è come Bene ed Uno. Ebbene, che cos'è questo *desmòs* se non la «colonna di luce», che nel mito di Er è «tesa attraverso tutto il cielo e la terra» e ne è il *syndesmos* supremo? L'uso del termine è intenzionale e vale un preciso rinvio. Ma possiamo giungere a conclusioni più precise. A p. 40 c si legge che la terra è «avvolta (la lez. vera è *εἰλλομένην*, ma non è essa che impedisce di tradurre "si volge") intorno al polo teso (*τεταμένον*) attraverso il tutto». Lo stesso esser «teso attraverso tutto il cielo e la terra» abbiamo riportato ora dal mito di Er. La concordanza quindi fra il *Timeo* e la *Repubblica* è perfetta. Ma non bisogna trarne conclusioni astronomiche, come ingenuamente si fa. Questo *polos*, che è l'*axis mundi*, come tutti gli assi del mondo di tutte le religioni, è un asse trascendente e non fisico: la verticalità che nell'attimo epifanico congiunge il centro e la periferia e fa che il *periechon* sia insieme al centro e alla periferia. E il parallelo si ha nell'anima del mondo che ne è il *periechomenon*, ma, come *periechon* del corpo del mondo, è anch'essa «tesa» dal centro alla periferia, «in tutte le direzioni», ed è insieme centro e periferia.

Ma la riprova ce la dà il *Critia* (123 c), dove Zeus «convoca gli dèi nella più pregiata delle loro sedi, quella che, stando al centro, vede tutto quello che partecipa della *genesis*». È la stessa sede da cui muovono gli dèi del *Fedro* (246 e), custodita da Hestia, che «sola essa rimane a casa», quell'Hestia che nel *Cratilo* (401 b) è la «prima delle divinità», e il cui tempio, secondo le *Leggi* (745 b), va posto prima anche di quello di Zeus e d'Athena. Da che è stato tratto che, poiché Filolao poneva il fuoco al centro e lo chiamava appunto «Hestia» e «Dimora di Zeus», anche Platone facesse il medesimo e intorno ad esso facesse ruotare la terra. Ma quello di Filolao era un sistema astronomico in cui scienza e mito erano confusi, e Platone queste confusioni non le fa. Al centro fisico del mondo per lui non c'è che la terra, e la sua Hestia non è che il nome simbolico di quel *periechon* che dovunque è al centro e alla periferia. E di fatti Plutarco (*Quaest. plat.*, VII, 2) racconta che da vecchio si pen-

tiva d'avere collocato la terra al centro. Se la sua scienza gli avesse permesso di far coincidere il centro fisico con quello «sacro», il suo pentimento non avrebbe avuto significato: poteva sempre farle cambiare posto. Ma non glielo permetteva, e non perché era la scienza del IV secolo a. C., ma semplicemente perché era scienza, e lo spazio del «sacro» e dell'evento non si lascia formulare in termini di scienza.

E in realtà questo mondo che è insieme duplice ed uno, quale dai crittogrammi delle allusioni e dei simboli lo abbiamo ricostruito, non si lascia ridurre allo spazio. Perché ultimo *periechon* è la luce dell'estità e del Bene, da cui il Tutto è avvolto, al centro e alla periferia e in tutte le direzioni e in tutte le dimensioni, ed estremo polo ne è l'Uno, che è insieme «nel tutto» e «fuori del tutto», l'abisso di indifferenza da cui muove quella «volontà», che è al di là dello stesso Bene, perché solo «se vuole», il mondo è, e che voglia è un fatto, l'*èvenit* d'ogni istante del mondo, quel medesimo fatto che è la *tyche* d'Aristotele, e non può essere dialettizzato e ridotto a necessità senza che l'Uno e il *periechon* e l'estità e la luce e il Bene dileguino, e con essi dilegui anche quell'«uno» che è l'*hic et nunc* e che fa che «il mondo» sia «questo mondo». E il *periechomenon* di questo *periechon* è l'anima e dell'anima è il corpo, che l'anima *periechei* allo stesso modo in cui essa e il Tutto sono «avvolti» da Dio. E il corpo è fatto delle forme e della «materia» di cui fra poco diremo, e le forme sono tra l'anima e l'Uno, così come la materia è «al di sotto», l'*hypo-dochè* del corpo ed è l'ultimo *periechomenon*. E però allo spazio potete ridurre soltanto i corpi, e cioè le forme che li rendono oggetto della percezione, e sono esse stesse delle forme contemplate dall'intelletto, ma il Tutto, per quanto facciate, non potete. Non potete perché questa totalità è la totalità del soggetto e dell'oggetto, dell'evento e della forma, del veduto e del vissuto. Ma, se non può esser ridotta allo spazio come totalità e nell'unità che ne lega le parti e, presente in ogni punto e nella totalità di tutti i punti, è fuori d'ogni punto e della loro stessa totalità, i rapporti in cui questa unità si «rivela», sono sempre definiti. Perché non si rivela se non in relazione sempre ad un punto, e in quel punto è l'anima. La quale, essendo «ciò che è di mezzo» (*to metaxy*) e potendosi muovere in tutte le direzioni e assumere tutte le forme, si

trova sempre al centro di un sistema di relazioni, che, una volta «scelto», ne condizionano la «vita».

Questo sistema di relazioni, dove le direzioni sono tutte determinate, è in seno all'unico e duplice mondo per «ciascuno» il «suo» mondo, e cioè «questo mondo», rispetto al quale il «divino» occupa di volta in volta la posizione che la posizione e il moto dell'anima comporta, e nel «divino» va messo anche quel mondo delle forme che ne è inseparabile, e che, a seconda di quella posizione, va, come oggetto di conoscenza, dall'assoluta specularità dell'*aletheia* all'assoluta alterità della *doxa*. Sotto questo aspetto l'universo di Platone ne contiene in sé e ne può contenere tanti quante sono le posizioni che possono essere occupate dall'anima. E poiché in ciascuno v'è la forma e v'è l'evento, ma nessuno li dialettizza, ove si tolga la direzione unica in cui egli, per quella che è la sua posizione, vive e contempla la «manifestazione» dell'Uno, direzione unica la quale fa che, infiniti essendo gli universi possibili, uno solo sia il vero ed il buono, e vero e buono non solo della verità e della bontà dell'*epiphaneia*, ma anche di quelle dell'*aletheia*, e tutti gli altri siano falsi e cattivi, le passioni appunto e gli errori che irretiscono l'anima – e questa è la ragione per cui egli, pur muovendo dall'*aletheia-epiphaneia* dell'arte, caccia i poeti che hanno ciascuno la propria poetica, ma non quell'unica che è la vera e sotto cui s'intendono i suoi dialoghi –, ove dunque si tolga questa direzione unica, l'universo di Platone è l'unico la cui logica possa essere accettata dalla fenomenologia quale noi l'intendiamo.

L'universo di Hegel, che pure è di tanto più articolato e più ricco, come quello che ha dietro di sé altri duemila anni e più di esperienze e di storia, non può essere adoperato se non liberandolo dalla dialettica che lo chiude e formalmente lo dimezza, e restituendogli con l'evento quella storicità che egli vanifica nell'immobile circolo della ragione, e con la storicità e l'evento e l'anima e Dio, che, o esserci o materia ed o entità o Nulla, sono il «fatto» invincibile di «questo» mondo in quanto è «questo» mondo.

Ma, per chiudere questa parte, è solo ora che noi possiamo intendere il vero significato della sibillina e volutamente contraddittoria dimostrazione che Platone dà dell'unicità di questo mondo. Il mondo è unico, e cioè perché il *periechon* è unico, e cioè perché è l'Uno, e i due mondi sono uno e il medesimo mondo.

La materia come «Uno che non è»

Ultimo *periechon* l'estità come manifestazione dell'Uno che è «uscito» dalla sua «indifferenza» ed «ha deciso» per l'«è», ed ultimo *periechomenon*, abbiamo detto, la «materia», o, come Platone la chiama, l'*hypo-dochè*. Che, di contro a quell'estità e per la logica dell'Uno, non può essere, e di fatto non è, se non l'Uno come Nulla: ciò che, in forza di quella «decisione», resta di quell'indifferenza, e che è «l'Uno che non è» del *Parmenide*, come il primo è l'«Uno che è», ed ambedue hanno il loro «polo» nell'«Uno che è l'Uno». Perché l'Uno, «al di là» com'è dell'«è» e del «non è», e che non è né «è» né «non è», c'è anche quando non c'è, e, quando c'è, non c'è mai tutto intero, non essendo nell'«è» senza essere in pari tempo nel «non è», né nel «non è» senza essere nell'«è». E non potete dialettizzarlo senza che tutto si riduca all'«è - è», e l'Uno e con l'Uno quell'«uno» che «io stesso sono» dileguino nel «non è - non è». Ma, appena quel «non è - non è» voi lo «pronunciate», scandendo il «vuoto» che separa e congiunge i due termini, eccolo che risorge dall'abisso di quel «vuoto», come «quell'altro» di cui dite che «non è». Giacché la sua natura è quella di essere «altro» o *heteron*, l'assolutamente «altro», di cui «non v'è né scienza né nome né discorso». E appena ne parlate, da *heteron*, che è assolutamente *heteron*, vi diventa *heteron ti*, «un che d'altro», quell'*heteron ti* che nell'«è» è l'Uno come *holon*, e l'*apeiron* delle parti chiude nel *peras* del «tutto», e nel «non è» è l'Uno come *plethos*, e il *peras* del «tutto» frantumata nell'*apeiron* delle parti. E come il primo, essendo l'«Uno che è», è uno sia nella *tautotes*, sia nell'*heterotes*, e gli infiniti *hetera* rispetto ai quali esso è quell'*heteron* che è *heteron ti*, e che rispetto ad esso sono in assoluto *ta alla* o «gli altri», sono sempre «uno», e singolarmente come «parti» e universalmente come «tutto», e quindi sono anche sempre nella *tautotes*, l'*heteron ti* invece che è l'«Uno che non è», nella *tautotes*, coincidendo col non-essere, è «zero» e «nulla», e tutto quel che è, lo è nell'*heterotes*.

E qui è la meraviglia delle meraviglie: quest'Uno che nell'identità è nulla, come *heteron ti* è infinito, e lo è non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente. Giacché, come l'Uno dell'«Uno che è» è «altro» dall'essere, ma lo «è essendo», così l'Uno dell'«U-

no che non è» è «altro» dal non-essere, che esso è, e lo «è non essendo». E però, in quanto è «altro» e lo è come quel *ti* che, essendo *hen*, non è *medèn*, ed è essendo tale che ha predicato il «non è», esso è, ed è come «è» del «non è», e cioè come «essere del non-essere». Ma poiché è quel *ti* che è l'Uno e non l'essere, e lo è come «Uno che non è», esso è anche il «non-essere» dell'essere che esso è come «essere del non-essere». Ne segue che, «ancora una volta» non essendo il «non-essere», ma il *ti* che è *heteron* e dall'essere e dal non-essere, «ogni» negazione implicandone «sempre» e cioè «ogni volta» o *hekastote* un'altra, e l'*heteron* essendo «sempre» e «ogni volta» *heteron* da un altro, si ha da un lato l'*heteron ti* che non fa da soggetto se non in quanto è quel *ti* che «sempre» e «ogni volta» è *heteron*, e dall'altro il *plethos* degli *hetera* non mai *ti*, che esso, dividendosi all'infinito, moltiplica all'infinito, e che sono i *ta alla* o «gli altri» nei quali esso ha il suo predicato.

Ma un *heteron* che non è mai *ti*, non è tale se non in quanto rispetto all'*heteron* da cui è *heteron*, è *heteroion* e quindi *alloion*, e cioè «qualitativamente altro». E, poiché nei *ta alla* non c'è *ti* e l'Uno che dovrebbe unificarli è l'«Uno che non è» e, sprofondando sempre all'infinito, non ha identità che nello zero, dell'unità essi non possono avere che «l'apparenza», quell'apparenza ch'è propria di una «massa» o *onkos* e cioè d'un «insieme». Giacché, non essendovi parte che non si divida in altre parti, «ove uno prenda quella che pare la più piccola, ecco che a un tratto, come in un sogno, quel che s'era creduto uno, si rivela molteplice, e da piccolissimo grandissimo per le parti in cui si divide» (*Parm.*, 164 d). E però l'infinito dei *ta alla*, come infinito degli *onkoi*, è l'infinito del «grande» e del «piccolo» e del «più e meno», quell'«infinito» appunto che nel *Filebo* fa da materia al *peras* impostogli dalla «causa», e cioè dall'«Uno che è», e che è il medesimo infinito della «dualità del grande e del piccolo» delle «Dottrine non scritte». E poiché la qualità segue le sorti della quantità, e il «soggetto» ne è l'*heteron ti* dell'«Uno che non è», si ha da una parte un «soggetto» che in sé non è nulla, e non ha altra realtà che d'esser l'essere del Nulla, e dall'altra un predicato che, non che avere l'identità del «numero», non ha neanche quella della «specie», ma in continuo mutamento non ha una qualità che nell'istante stesso non ne mostri mille, e, come predicato di quel soggetto, dell'essere non ha che «l'apparenza» e ne è solo «il fantasma».

Ma la mobilità e divisibilità del predicato è la mobilità e la divisibilità del soggetto. Che, in quanto *ti*, è quel *ti* a cui *hekastote* o «di volta in volta» ci riportiamo, allorché, «tendendo il dito», diciamo «questo» o «quello», ed «io» e «tu», e «quanto è del genere» (160 e; cfr. *Theaet.*, 157 b; *Tim.*, 49 d), il *ti* dell'*hekaston* e dell'«uno» qual è nell'*unus multorum* d'Orazio e nel *tis* che Pindaro paragona a un'ombra, l'uno appunto che «ciascuno» è in quanto è «questo e non un altro». Ma, tale essendo in quanto *ti*, poiché questo *ti* nella *tautotes* è zero e «nulla», e «qualcosa» o *ti* lo è solo in quanto è «sempre» *heteron* e cioè «un altro», non è «questo e non un altro» se non perché è «sempre un altro e non questo», e quindi non è *hic et nunc* se non perché è «sempre *alias alibi*» (*Tim.*, l. c.).

Ma che cos'è il «questo», tolto il «che» che lo determina, se non l'essere dell'*hic et nunc*? E l'*hic et nunc* che cos'è se non lo «spazio» in ciò che esso ha di «reale» e non in quanto «cosa» o «numero»? Ne segue che, essendo inseparabile dal *semper alias alibi*, l'«Uno che non è» e come *heteron ti* e come *ta alla*, in ciò che esso ha d'essere, non è se non l'essere dello spazio. E, poiché i *ta alla*, privi come sono del *ti*, non son che *onkoi* o grumi di qualità in perpetuo cangiamento, e dell'essere posseduto dal *ti* non son che l'«apparenza» e «il fantasma», e l'*heteron ti*, d'altra parte, che è ciò che ad essi fa da «soggetto» e «sta sotto» o *hypò*, e del quale essi sono l'*epì* o «il di sopra», non essendo *hic et nunc* se in quanto è in pari tempo *alias alibi*, è «sempre e non mai dovunque e in nessun luogo», e «in sé» è il Nulla, lo spazio è la mobile e cangiante apparenza di tutto nell'abisso e sull'abisso del Nulla, o, con le parole stesse con cui Platone definisce l'essere dell'«Uno che non è», «il fantasma del Tutto e la realtà del Nulla» (165 e). Il Caos: il caos appunto del «tutto in tutto» che Anassagora aveva posto al principio, e Democrito, per aver tolto il *nous* e col *nous* l'«Uno che è», e avere affidato il movimento al «non più» *hic* che *alibi* e «non meno» *alibi* che *hic* di quel *medèn* che era «non meno» del *den*, perché il *den* era «non più» del *medèn*, ritrovava alla fine nella conoscenza «bastarda» del senso, ma che, per risolversi il «non più» e il «non meno» applicato al tempo nel medesimo «zero e più e meno» in cui gli si eran risolti gli atomi e lo spazio, era insieme al principio e alla fine.

La materia come spazio e come esserci

Di qui si scioglie il nodo non mai sciolto della «materia» di cui Platone tratta nel *Timeo*, rinviando con specifiche allusioni al *Parmenide* e al *Teeteto* e al *Filebo*. Giacché essa è una «terza specie d'essere», una essendo il modello e l'altra la copia, e come il Demiurgo di «questo» mondo è il Fattore e il Padre, essa ne è la «Nutrice e la Madre». Ed è lo «spazio» o *topos*, che è insieme *chora* o «luogo» ed *hedra* o «sede», e come *chora* è «l'in cui» e il *pan-dechès* o «ricettacolo di tutto», ed *hedra* è come *topos tis* e *chora tis*, e precisamente come quella «che *hekastote* diciamo *chora*», ed è l'*hypo-menon* o «ciò che sta sotto», e «il su cui» (52 c), e quel che è lo è per il *ti*, che è quel *ti* a cui noi accenniamo «tendendo il dito» e dicendo «questo». Ma è un *heteron ti*, rispetto al quale «ciò che sta sopra», e che, in perpetuo moto, «è sempre *alias alibi*», non è che «fantasma», di cui non si deve mai dir «questo», e «molto è che si possa dir tale». Di qui *hypo-dochè*, che vale insieme *hypo-menon* e *pandechès*, ed è, ma lo è distintamente, quel che Aristotele, abolendo ogni distinzione, chiamerà *hypokeimenon* e *dektikòn*. E però, nessuna meraviglia che questa Madre e Nutrice del Mondo – la Terra Madre come genitrice e *Kourotrophos*! – Platone la faccia eterna e coeva al Demiurgo, e prima ancora che il mondo sia, la rappresenti non vuota, ma occupata dai «vaganti fantasmi» di tutte le qualità «sensibili» contenute negli «elementi» che, muovendosi «senza ordine né misura», la «squassano»; ond'essa reagisce e «a mo' di vaglio» li «divide», senza tuttavia poterli ordinare, sì che il tutto è nello «stato in cui è naturale che siano le cose, quando Dio è lontano da uno, *tinòs*!», e cioè quando il *ti* che è il *tode*, è il *ti* sempre *heteron* dell'«Uno che non è» (53 b).

Ma il punto culmine di questa formidabile teoria della materia, di cui Aristotele fu il primo a non capir nulla, è che essa è l'«esserci». Dico l'esserci nel senso fenomenologico del termine, e non genericamente l'«anima», l'essere dell'anima in ciò che essa è e «sente» di essere nel suo *In-der-Welt-sein*, quale è nei limiti in cui può venir definito dalla scienza. Ciò si trae innanzi tutto dalla teoria della sensazione del *Teeteto* e dall'equiparazione che ivi si fa dell'«io» e del «questo», che, come abbiamo visto, non ha nulla a che

vedere col «questo» di Aristotele e degli interpreti di Platone ma è l'*heteron ti* dell'«Uno che non è», e di ogni sostanzializzazione dell'*hic et nunc* è la prima e definitiva confutazione. Ma in forma esplicita è nella teoria della «tangibilità» di questo mistero che è l'*hic et nunc*, ed è la *chora* come *chora tis* e *hypodochè*. Giacché se nella sfera della coscienza esso è accertato da una «specie di ragionamento bastardo», questo ragionamento muove da un'esperienza anteriore ad ogni pensiero cosciente, fatta «in istato di sogno», e che è quella della tangibilità sua, una tangibilità *met'an-aisthesias* (52 b), «accompagnata dall'assenza della sensazione», e cioè delle «qualità» che la costituiscono, e quindi «col» senso di quest'assenza, che è appunto la relazione in cui l'*heteron ti* si trova con l'*apeiron* delle qualità a cui fa da «soggetto».

Dal che, ove si consideri che il tatto non è un «quinto» senso, ma ciò che il senso è nel suo ultimo «fondo» e che in assoluto è «proprio» del «fondo» dell'anima, e si tenga presente che l'anima è costituita dall'«identico» e dall'*heteron*, e che, come il primo vien dal Demiurgo ed è il *peras* e l'intelletto, l'altro è l'*heteron* dell'*hypodochè* ed è *apeiron* e senso, ed è essa stessa la corporeità in quanto tale (35 a), e a ciò si aggiunga che, moto non essendovi se non per l'anima, e, in base al *Teeteto*, presupposto dal *Timeo*, neanche qualità, l'*hypodochè*, se si muove ed ha qualità, dev'essere anima, come prova ed insegna già tra gli antichi l'intelligentissimo Plutarco, e che altro che anima se è l'«Uno che non è», non può essere, e che sia anima ce lo dice lo stesso Platone, in molti modi, e in maniera esplicita nelle *Leggi*, da tutto codesto e da quanto precede si trae che, fatta la parte al mito, e restando a ciò che è dell'analisi, la terza specie d'essere, che sola dà realtà al fantasma di questo mondo, non è che l'esserci, e la tangibilità che l'accompagna e ne è inseparabile è il «senso fondamentale dell'essere» di Rosmini e di Gentile, e la «comprensione» di Heidegger. Ed ora tornate a Pindaro. «Che cosa è uno, che cosa non è uno, *ti de tis, ti ou de tis?*» *Tis*, il *ti* appunto che è tra l'«è» e il «non è», e, nella *tautotes* essendo zero, quel che è lo è nell'*heterotes* e cioè nell'esser sempre tra l'«è» e il «non è». «Sogno d'un'ombra l'uomo!» Sogno, il «sogno» in cui l'anima tocca il «fondo» del proprio essere, là dove non c'è più «luce», ma «tenebra», la tenebra del Chaos! Onde tutto quello che egli fa, non è che «apparenza» e «fantasma», illusione che fiorisce da quel so-

gno. E il circolo è chiuso, ed anche qui abbiamo trovato quel che ci era risultato dall'analisi dell'arte. E per quanto è del mito, Platone nel *Timeo* ci ha data la più perfetta delle cosmogonie a carattere demiurgico, e nel *Parmenide* ne ha scritta la logica.

Il tentativo di risolvere il dualismo platonico nel concetto della sostanza

L'essenziale su Aristotele l'abbiamo detto. Egli crede al «questo» e non ha che un pensiero, «trar giù» le forme «dal cielo e dall'invisibile sulla terra» (Plat., *Soph.*, 246 a). Impresa vana, perché le forme, dovunque le «mettiate», finché son nell'«è - è», sono in cielo. E ad Aristotele succede che, fin che guarda all'«è - è» dell'«essere che cos'era», dove l'«era» non ha senso se non per il surrrettizio insinuarsi del «questo», il «questo», a malgrado dell'«era», non lo trova. E, quando «punta il dito» sul «questo», che, con l'«aggiunta» del «che», dovrebbe diventare il «questo che», trova da una parte il nulla del «non-soggetto», e dall'altra il *flatus vocis* del *katholou*, che, ridotto da *kath'hautòn* a *katà pantòs*, e cioè a «tutti», si risolve nel «nessuno» che è «l'uomo che genera l'uomo». Onde Achille, in quanto è «uomo», e figlio di «nessuno», e, in quanto è Achille, è figlio del nulla. E non è garantito neanche dal senso, perché solo per «accidente» è oggetto del senso. E però, per dire che è Achille ed è uomo, dovete ricorrere al *logos*, e cioè a quello che Platone chiama «la *perilepsis* o atto delimitativo della *doxa* accompagnata dalla sensazione» (*Tim.*, 52 a). E qui avviene il salto. Perché il *logos* senza il *katholou* non c'è, e questa volta dev'essere *kath'hautòn*, e non *katà pantòs*, se non si vuole cadere nel circolo vizioso. Ed ecco che quell'Aristotele, che consuma tanto inchiostro a negare l'esistenza, come egli dice, «separata» al «mondo delle forme» di Platone, e il «separata» ha la stessa origine dell'«era» dell'«essere che cos'era», eccolo che questo medesimo «mondo» ve lo fa risorgere

in quell'«intelletto agente», che, come «forma delle forme», contiene in sé tutte le forme, ed è «tutto in atto», e le «pensa sempre», ed è «ingenerato ed eterno», e in «quest'uomo» che Achille «entra dalla porta», e per la porta se ne va, quando «quest'uomo» è morto, e lì non ha più nulla da fare. Solo che l'esistenza che per tal modo gli vien conferita da Aristotele, non essendo più né quella dell'*aletheia* né quella dell'*epiphaneia*, ch'eran le due esistenze nelle quali il «mondo delle forme» era stato vissuto e contemplato da Platone, ma l'equivoca e *fabulosa* esistenza dei *Vorhandene* e del «questo», un tale intelletto non è più che una favola. E poiché era una tale esistenza che egli negava alle «forme» (la medesima che da tanti interpreti di Platone viene ancora ad esse attribuita!), nel fatto non contro Platone egli combatteva, ma contro se stesso e le proprie contraddizioni. Di qui anche l'equivoco dell'argomento del «terzo uomo», ch'egli trovava nel *Parmenide* e di cui non capì mai la portata, né ch'esso colpiva lui stesso e non il suo maestro. Giacché di quell'argomento Platone s'era servito a denunciare l'antinomia, e, poiché la soluzione ch'egli dava, la dava sul piano del mito, e non nascondendo la contraddizione, ma mettendola in piena evidenza e mantenendola intera, per tal modo segnava i limiti entro i quali il discorso umano può giustificare se stesso, e salvava la scienza. Ma egli, con la «sostanza» e con gli «accidenti», con la «potenza» e l'«atto», e la tautologia della *tyche*, e, contro di essa, l'altra ancora più grossa del «primo motore immobile», che non essendo se non l'ipostatizzazione della vuota identità in cui impietra il circolo dell'«uomo che genera l'uomo», si risolve anch'esso in una tautologia, e, se non è una tautologia, e ne fate una sostanza, al suo posto potete mettere anche una pietra, con tutto codesto egli non dava che «parole» in luogo di «cose», e l'antinomia nascondendola, per vedersela ricomparire davanti ad ogni passo, mitizzava la scienza.

Il mondo del «questo»

E allora pollice verso? Sì, per tutto ciò che dell'aristotelismo rimane radicato al linguaggio e ne insidia ogni momento, e per quello che della sua equivoca concezione dell'essere sta dilagando in questo momento ad opera di correnti assai più sprovviste di quel che

non fosse Aristotele, che negli *Analitici secondi* e nei *Topici* conservava tutti gli strumenti della scaltrita dialettica dell'Accademia e ne usava, nei suoi momenti migliori, magistralmente.

Ma da storici noi dobbiamo riconoscergli il suo posto, e quanto da quel posto ha dato alla scienza e che può essere adoperato. Giacché il «questo» è pure una realtà, l'invincibile realtà di noi uomini che siamo in «questo» mondo, e, apparenza o sostanza, ha la sua logica, ed è con questa logica che noi di continuo dobbiamo fare i conti. E diciamo senz'altro che bisognava arrivare alla sostanzializzazione del tempo e dello spazio implicati dal «questo che» e alla distinzione della «sostanza» dagli «accidenti», per poter dare all'uomo e alle cose una «storicità» che non fosse illogica e una «logicità» che non fosse astorica. Si trattava di un compromesso, ma è il compromesso del mondo in quanto è «questo» mondo, e solo esso poteva dare all'*historia* un sistema di coordinate che le permettesse di localizzare e distribuire in «successioni» metodicamente accertate il complesso dei «fatti» e cioè dei «fenomeni», e insieme con esso un «criterio» di «notazione» e un sistema di «connessioni» che, dandole il modo di distinguere «quelli che si producono sempre o per lo più» da quelli che «accadono di rado», le desse anche la possibilità di «definirli» e «ordinarli».

Le basi di tutto questo erano state poste già nel v secolo dagli Anassagorei e dagli scrittori del *Corpo ippocratico*. Aristotele, figlio di un medico e che dal padre aveva ereditato la mentalità positiva e l'abito all'osservazione del «particolare», ne fu il definitivo sistematore, e lo poté essere perché veniva dalla scuola di Platone. Solo che, restando al «questo che», il «che» dando solo la «qualità», il *toionde*, che, unito al *tode*, dà il *tode toionde*, e il «questo», separato dal «che», dileguando nel nulla del «non-soggetto» e della *tyche*, del mondo si può fare la «filologia» e non la «scienza». Per fare scienza, oltre la logica del «che», ci vuole la logica del «questo» in ciò che esso è come «evento», e questa, per i fatti fisici non la può dare che la matematica, e, per i fatti umani, nei termini che noi abbiamo creduto, guidati dal «discorso», di poter segnare in questo scritto, la deve costruire la «fenomenologia». Ma il primo passo è quello della «filologia» e cioè quello della «storia naturale» della natura, e di quell'altra «storia naturale» che è la «filologia» come «storia» dei fatti umani in ciò che essi hanno di temporalmente e

spazialmente «accertabile» e di «schematicamente delimitabile». Ma non bisogna, come faceva Aristotele, identificare la «causa» con la «forma», né in senso inverso, e che è l'errore che egli combatteva, concludere dal *post hoc* al *propter hoc*. Le «cause ultime», appunto perché sono ultime o *eschata*, son di pertinenza dell'escatologia, come Parmenide e Platone dimostrano invitti. E su quel tema un primitivo ne sa più di noi, e noi se vogliamo saperne qualcosa, dobbiamo abbandonarci ai mistici e agli artisti.

Entro i limiti su esposti tuttavia Aristotele sta fermo, e la sua massima gloria è costituita dalle opere biologiche e storiche. Solo nella sua posizione era possibile far la storia delle costituzioni di 158 stati, e raccogliere e studiare leggi e costumi dei Greci e dei Barbari, e i documenti del teatro attico, e osservare con cura meticolosa gli animali e le piante, estasiandosi nel ritrovare «anche negli esseri più ripugnanti» quella «rispondenza ad un fine», che attesta «il divino». E qui anche lui ritorna «celeste» e platonico, e si dimentica del «questo», e in quell'intelletto, che ha posto ai confini fisici del suo universo, vive e contempla presente il dio.

Aristotele e la cultura ellenistica

In gran parte nelle categorie d'Aristotele si muove la cultura ellenistica, e il Museo e la «filologia» d'Alessandria sono una filiazione del Liceo. Ma dovunque trovate lo stacco tra l'uomo che è «quest'uomo» e l'uomo che è «l'uomo». E però avete, da una parte, i «generi» e le «specie», che stan nei «libri», e son la storia in ciò che ha d'intelligibile, ed è un mero possibile, e dall'altra, io e «gli altri» nella colorata e cangiante varietà delle «azioni» e delle «passioni»: la storia in ciò che ha di reale e di cui è signora la *tyche*. Di qui, accanto alle ricerche erudite e alle storie per «generi», le «Vite» e le «Memorie» autobiografiche. Di qui anche la storia ornata di tutti i colori della retorica, che mira a «meravigliare» o a «edificare». Su tutti s'erge solitario Polibio, lo storico dell'*oikoumene*, dei *pragmata* e della *Tyche*. *Oikoumene*, che vuol dire «abitata» e sottintende «terra», è la nuova parola per dire «il mondo». Nell'età classica il mondo si chiama «terra» e, come tutto, «cosmo», e Platone dice «cielo», ma il mondo in cui ciascuno vive è la *polis*. Ora la ter-

ra e il cielo non sono più che spazio, ed anche la *polis* è spazio, lo spazio dove «uno abita», al centro di una periferia indefinita d'altri spazi «abitati», e gli uomini che li abitano sono press'a poco tutti gli stessi: e questo è «il mondo». E i *pragmata* sono ciò che questi uomini fanno e patiscono, i «fatti» che nella loro successione fanno la storia, e nel loro insieme la storia dell'*oikoumene*. E poiché questa non è se non lo «spazio abitato», ed è come tale che è «il mondo», e gli uomini che l'abitano sono i figli della *tyche*, e i «fatti» sono ciò che ad essi «accade» o *ètychen* di fare e di patire, il mondo, i fatti e la *tyche* sono una e la medesima cosa: «la storia». Ed anche che Polibio la narri è dovuto alla *tyche*: non solo perché fu la *tyche* a portarlo a Roma, ma anche perché è stata «la *tyche* ad inclinare tutti i *pragmata* dell'*oikoumene* dalla parte» dei Romani e, «facendo dell'*historia* come un unico corpo», a fargli intendere che la storia è nei «fatti» e che i «fatti» son *tyche*. Naturalmente, da greco, egli mette anche in conto la *techne* e la virtù, e abbozza una teoria del ciclo, come «ciclo delle costituzioni», ma è un ciclo che rimane formale, e la *techne* e la virtù posson molto, ma non tutto, per modo che la «realtà effettuale» è sempre nei *pragmata*, e in ultima analisi è nelle mani della *tyche*.

Già Epicuro aveva usato *pragmata* in quel senso, e spesso in luogo di *pragmata* dice anche *ta exothen*, «quel che vien dal di fuori», e *periechon* e *tyche* e *ananke*, in ciò che la *tyche* è come «fatto», e tutto riassume in una formula, là dove parla della «necessità di quel che vien dal *periechon* e che è dovuto alla *tyche*». E il *periechon* è lo «spazio», il vuoto in cui si muovono i «corpi», dalla cui «aggregazione» nascono i mondi e nasco io. Che è sì il vuoto di Democrito, ma anche quello che Aristotele, nell'atto stesso in cui lo negava, aveva ritrovato nell'intervallo che «separa» una sostanza dall'altra e in cui si genera l'*ètychen* di Achille e l'*ananke* irreversibile dell'«accidente».

Ed Epicuro ne trae le conseguenze, e dice: dunque aveva ragione Democrito. Ma Democrito era arrivato al caos della «conoscenza bastarda». Ed egli lo corregge, limitando il numero delle forme degli atomi, e, a sostegno della fissità delle specie, togliendo da Aristotele la dottrina della sostanza e dell'accidente. Ma la fonda sul concetto stesso d'infinito, inteso come *summa summarum* e cioè come «tutto». Onde l'*isonomia*, o «equilibrio delle forze», e in un tempo e in uno spazio ormai sferici il circolo dell'«eterno ritorno». Ma è un circolo d'indivisibili, in cui essere e non essere restano sempre separati, e che, per la «libertà» concessa agli atomi di «deviare» e rompere la «fatale serie delle cause», mentre fa di ogni punto un assoluto, lascia aperto il campo alla contingenza e salva l'individuale. Una serie di salti logici, ma non maggiori di quelli d'Aristotele, all'universo del quale ciascuno dei mondi d'Epicuro può perfettamente sovrapporsi. Questo spiega perché l'atteggiamento epicureo e quello aristotelico, tranne che negli specifici rappresentanti delle

due scuole, nell'età ellenistica, ove si considerino dal lato del vissuto, si confondano.

Ma la posizione d'Epicuro è assai più salda, perché egli l'essere lo guarda in assoluto e non come «questo». Perciò gli atomi, eterni quanto è eterno il vuoto, e, come prodotto dell'*isonomia* e simbolo sostanzializzato del circolo in cui si chiude l'infinito come tutto, gli dèi come forme incorruttibili sottratte tanto alla contingenza che alla necessità. Di contro ad essi l'uomo, che nasce e muore, ma, fin che è, è nell'essere, anche se per un attimo, e può sempre dire: «ho vissuto ed ho vinto!». Fuori di quell'attimo è la storia, i *pragmata* e la *tyche*. Epicuro si «salva» barricandosi in quell'attimo e riducendo l'essere al nudo «è - è» di Parmenide: l'esistenza che trae l'essenza dalla sua specularità. Ma l'Uno c'è anche quando non c'è. Ed Epicuro ne tradisce la presenza nei superlativi di cui abbonda, e in quell'acuto senso dell'esserci, che lo piega, e non per «calcolo», verso «l'amico», per il quale è «pronto a morire». Ed egli lo confessa in una sua lettera con questo grido: «l'amicizia percorre l'*oikoumene* annunciando a tutti noi di destarci al suo encomio».

E la teoria del progresso, così mirabilmente cantata da Lucrezio? Epicuro la riprende per intero da Democrito, e ne sviluppa, come appare dal fr. 7, col. XIII (P. H. 1856), del libro del *Peri Physeos* sulla libertà del volere, da me ricostruito in *Epicuri Ethica*, soprattutto la parte relativa alla conoscenza.¹ Vale tuttavia nell'ambito dei singoli mondi. Perché ogni mondo nasce nel tempo e muore nel tempo, e ripete in cicli analogamente identici la medesima storia. Alle origini l'uomo è allo stato ferino, e poi «a poco a poco», sospinto dal «bisogno», aiutato dalla *tyche*, scopre le arti, e così via. Ma il progresso non è indefinito, e non lo è in due sensi: nel senso formale dell'essere e nel senso escatologico dell'esserci. Di fatti la natura ha forme «certe», che, una volta raggiunte, possono corrompersi ma non migliorare. E, per quel che è dell'uomo, l'ultimo termine è definito dal riconoscimento di quello che è il fine a cui la sua «carne» tende e dalla liberazione da tutti i timori, prima la morte e gli dèi, che nascono dalle false «opinioni». E qui interviene Epicuro come «salvatore»! E tutto il faticare del mondo alla ricer-

¹ [Vedi *Epicuri Ethica*, edidit adnotationibus instruxit Carolus Diano, in aedibus Sansonianis, Florentiae 1946, pp. 49 sgg.].

ca del bene in cui l'anima ha quiete si conclude con la sua «venuta». Una volta che egli è venuto ed ha «annunciato» agli uomini «il vero», non c'è più altro da accertare. Tu sarai «salvo» se ne «impari a memoria» le «voci oracolari», e «di continuo le hai presenti alla mente». La «salvezza»! Ed anche qui Epicuro risponde all'«angoscia» del suo tempo. Ed anche qui quell'Uno che egli negava, si rivela.

Gli Stoici negano gli atomi e il vuoto, negano la *tyche*, negano le forme, riducono l'essere al *ti*, al *ti* del «questo», ma lo privano d'ogni sostanzialità, anche se affermano che è «corpo», anzi appunto per questo, perché da Platone hanno imparato che il «corpo» è l'*hic et nunc* dell'esserci nella relazione posta e negata con l'*alias alibi*. Ma essi all'*alias alibi* sostituiscono l'*ubique et semper*, e lo dialettizzano con l'*hic et nunc*, chiudendoli ambedue nel circolo del *logos*, e questo *logos* chiamano «Dio», «mondo», «fato», «provvidenza». Dopo di che l'individuo dovrebbe sparire per non lasciare che l'«Uno che è», e cioè l'essere. Giacché l'«Uno che è» non c'è se non di contro all'«Uno che non è». Ed essi l'«Uno che non è» lo reintroducono, ma senza accorgersene, come «volontà»: come la volontà mia di contro alla «ragione» di Dio, facendo dipendere da essa, con la dottrina dell'«assenso», la conoscenza. Onde l'errore si muta in peccato, ed è nel peccato che l'uomo si distingue da Dio, e si sostanzializza, e rompendo la relazione con Dio, rompe la relazione col Tutto.

Per tal modo la trascendenza vien restituita ad ogni attimo, nella «tensione» in cui l'uomo deve mantenersi per realizzare la *sympatheia* col Tutto e identificarsi col *logos*. Questa resistenza all'esserci rende intelligibile il tempo, che, come tempo successivo, è il tempo dell'essere, e quindi la spazialità come estensione. E però il circolo che per Eraclito era in ogni istante e in ogni punto, per gli Stoici ha una durata, nell'intervallo tra la nascita e la morte del mondo. Una simile concezione non può essere considerata come interamente greca. Perché c'è qualcosa di più della logica dell'essere, quell'assolutismo che è caratteristico delle religioni ebraica ed islamica.

Zenone infatti era un fenicio, e i pochi Greci che seguirono lo stoicismo, ne temperarono o ne mutarono la natura. Con gli Stoici storia naturalmente non se ne fa se non per far la predica ai peccatori. L'eterno ritorno non è storia se non per la «stoltezza» dei «molti».

Indice dei nomi

- Agatone, 86
Agostino di Ippona, 128
Alighieri, Dante, 67, 126, 150
Anassagora, 66, 72, 76-89, 91-95, 97-98, 100-02, 104-05, 140, 146, 156, 166-67, 169, 186
Anassimandro, 16, 24, 31-32, 39, 41, 53, 57, 60, 78, 88
Anassimene, 31, 60
Annibale Barca, 42
Antifonte, 85, 89, 91-92, 94-96, 100-01
Arato, 23
Archelao di Mileto, 83
Aristotele, 31-34, 37-38, 47-48, 50, 54-56, 64-65, 69, 72-73, 78, 81, 83, 87, 91-92, 94, 98, 101, 106, 108n, 110-11, 123, 135, 137-40, 142-46, 148, 164-65, 170-73, 177-78, 182, 187-88, 190-93, 194
Arnim, Hans von, 161n.
Bettini, Sergio, 9 e n., 10n., 20, 27, 130n., 157n.
Bodei, Remo, 10n.
Cassirer, Ernst, 41, 46
Castellani, Alberto, 161n.
Colli, Giorgio, 10 e n., 12
Cratilo, 65
Critia, 84-85, 94, 101, 161
Croce, Benedetto, 132
Democrito, 50, 69, 84, 91, 98 e n., 100, 104, 107, 124, 156, 186, 195-96
Diano, Carlo, 9-28, 30, 37n., 83n., 114n., 196 n.
Dicearco di Messina, 56
Diels, Hermann Alexander, 56, 84, 93, 163, 171
Diès, Auguste, 174n.
Ecateo di Mileto, 60, 88
Eckhart di Hochheim, 122, 124
Einstein, Albert, 133
Eliade, Mircea, 40 e n., 158n., 159n., 163n. 171n.
Empedocle, 57, 72-74, 76-77, 79, 85, 100, 104
Epicuro, 69, 84, 98, 129, 134, 141n., 195-97
Eraclito di Efeso, 10-12, 14-18, 21-22, 24, 52, 58-62, 78, 108n., 119, 123, 198
Erodoto, 32-33, 60, 87, 96
Eschilo, 9, 68, 83-84, 95, 160-161
Eudemo di Rodi, 56-57, 69, 160
Euripide, 9, 45, 68, 83, 87, 90, 92-93, 95-96, 102-03, 149, 161
Fidia, 9, 68, 94, 178
Filemone di Siracusa, 37
Filolao, 56, 164, 181
Frutiger, Perceval, 110n.
Gentile, Giovanni, 22n., 30, 47, 132, 188
Gomperz, Theodor, 56
Gorgia, 85, 91
Gouillard, Jean, 122n.
Gudea, 171
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 46, 108n., 132, 183

- Heidegger, Martin, 10 e n., 12, 41, 118, 188
 Hölderlin, Friedrich, 128
 Hume, David, 65, 141
 Husserl, Edmund, 20
 Ione di Chio, 88
 Jaspers, Karl Theodor, 41
 Kant, Immanuel, 66, 106, 140
 Kerényi, Károly, 160
 Kierkegaard, Søren, 41, 47 e n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 148
 Leucippo, 50, 69, 97
 Lévy-Bruhl, Lucien, 41, 46, 60
 Marett, Robert Ranulph, 41
 Marty, Jacques, 40n.
 Melisso di Samo, 65, 69
 Michelstaedter, Carlo, 20
 Mittner, Ladislao, 159n.
 Mondolfo, Rodolfo, 161n., 164
 Nietzsche, Friedrich, 66, 150, 152
 Omero, 40, 42, 60, 94, 102, 114, 156-57, 162, 178
 Ovidio, 45
 Otto, Rudolf, 41, 47, 122n.
 Otto, Wilhelm Friedrich, 128n.
 Paci, Enzo, 20-21
 Parmenide, 10, 16-23, 48, 52, 56-58, 62-75, 78-83, 87, 97, 101, 104-07, 119, 129, 135-36, 145-48, 156, 163, 165, 168-69, 171, 173, 193, 196
 Parone, 55
 Pasquali, Giorgio, 174
 Pericle, 9, 68, 86, 89, 93-94
 Pestalozza, Uberto, 160
 Pettazzoni, Raffaele, 158n.
 Pindaro, 25, 94, 114-15, 128, 133-34, 136, 151, 156-57 e n., 162, 166, 168-69, 178, 186, 188
 Pitagora, 53-58, 60-61, 63, 69-72, 87, 133
 Platone, 25-26, 48, 56-57, 64, 69, 74, 78, 81-83, 87, 94, 98 e n., 100-01, 103-16, 118, 124-27, 132, 134, 139, 145-46, 156, 162, 164-81, 183-84, 186-93, 198
 Plotino, 42, 46, 122, 149, 152
 Pohlenz, Max, 93
 Polibio, 193-94
 Policeto, 142-43, 178
 Prodico di Ceo, 84
 Protagora, 84-85, 91-93, 95, 100-02
 Riegl, Alois, 116n., 117n., 130n., 154
 Rosmini, Antonio, 132, 152, 188
 Rostagni, Augusto, 56
 Salvini, Roberto, 108n.
 Sankara, Adi, 122, 124
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 43
 Schopenhauer, Arthur, 66
 Senofane di Colofone, 69
 Serra, Giuseppe, 10n.
 Sesto Empirico, 92
 Shakespeare, William, 134-35
 Simplicio, 62n.
 Sirén, Oswald, 151n.
 Socrate, 23, 85, 87, 94, 100-05, 107, 110, 124, 135, 156, 165, 171, 173, 177-78
 Sofocle, 83-86, 88, 94-95, 167-68
 Spinoza, Baruch, 147
 Spirito, Ugo, 22n., 30
 Stobeo, Giovanni, 56
 Stokes, Adrian, 108n.
 Talete, 31, 148
 Taylor, Alfred Edward, 175
 Tillich, Paul, 121-22
 Trasimaco, 95
 Tucidide, 84, 86-89, 94-96, 101
 Untersteiner, Mario, 62n.
 Usener, Hermann Carl, 45
 Valensi, Michel, 10n.
 Van der Leeuw, Gerardus, 40n., 41n., 43-44 e n., 121 e n., 129n., 158n., 165n.
 Walzer, Richard, 54
 Warburg, Aby Moritz, 23
 Wetter, Gillis Peterson, 160n.
 Whitehead, Alfred North, 142n.
 Wittgenstein, Ludwig, 146
 Zeller, Eduard, 56
 Zenone di Elea, 38, 66, 69, 71-72, 93, 120, 142, 156, 199

